

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

فلسفة الدين والتربية عند كنت

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

فلسفة الدين والتربية عند كنت

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير
ت: ٣١٢١٥٦ - ٣١٩٥٨٦ - برقيا «موكيالي» بيروت
ص. ب: ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى – ١٩٨٠

القسم الأول

فلسفة الدين
عند
امانويل كنت

الفصل الأول
تمهيدات

– ١ –

عنـــاية كنت بفلسفة الديـــن

عُنِي كَنت بفلسفة الدين عناية شديدة تتجلى فيما كرسه لها من كتب وفصول :

١ – يأتي على رأسها كتاب « الدين داخل حدود العقل فقط » .

٢ – ثم يتلوه في الأهمية كتاب « النزاع بين كليات الجامعة » (سنة ١٧٩٨) .

٣ – ثم صفحات وخواطر متناثرة وردت في ثنايا سائر مؤلفاته ورسائله .

٤ – وأخيراً « التأملات » و « التمهيدات » (Vorarbeiten) والتعليقات الواردة فيما يسمى باسم (opus postiumum) ، وكلها ملاحظات تتناول حواشي على سائر كتب كنت ؛ وقد نشرت بعد وفاته تحت عنوان (Handschriftlicher Nachlass) ، وتقع في المجلدات ١٤ – ٢٣ من نشرة الأكاديمية الملكيه للعلوم في بروسيا (برلين ١٩١٠ – ١٩٦٦) .

٥ – يضاف إلى هذا كله ما ورد من ملاحظات أبداها كنت في مراسلاته (المجلدات ١٠ – ١٣ في نشرة اكاديمية برلين المذكورة) على اختلاف بين الباحثين في مدى صدقها في التعبير عن مذهب كنت الحقيقي وإمكان الاعتماد عليها في هذا الباب .

وهذا الخلاف امتد أيضاً إلى الكتاب الأول والأساسي : « الدين داخل حدود العقل فقط » . فذهب البعض إلى انه لا يمثل هو أيضاً رأي كنت الحقيقي ، لأن

الكتاب وليد خصومة مع الرقابة ، على النحو الذي فصّلناه في الجزء الأول من كتابنا هذا (ص١٠ — ١٤) ، وهذه الخصومة حملته على أن يخفف أو حتى أن يموّه فكره الحقيقي حتى ينجو من هذه المعركة مع السلطة والرقابة في بروسيا .

لكن ثم فريقاً آخر يدافع عن كنت ها هنا على أساس السلوك الذي اتخذه كنت وعبر عنه في رسالة إلى موزس مندلزون (بتاريخ ٨ أبريل سنة ١٧٦٦) حيث قال : «من الحق أنني أرى بيقين واضح كل الوضوح وبرضا كبير — كثيراً من الأمور التي لن أجرؤ أبداً على الإفصاح عنها ، لكنني لن أقول شيئاً لا أعتقده »[1]

فإذا كان كنت لم يقل كل ما اعتقده ، فإنه على الأقل لم يقل شيئاً لم يعتقده . وهذا ضمان للصدق ، وإن لم يكن ضماناً لتمام الرأي .

— ٢ —

مشاكل حول أبحاثه في فلسفة الدين

وهنا تثار مشاكل حول ما كتبه كنت في فلسفة الدين ، وخصوصاً كتابه الرئيسي : «الدين داخل حدود العقل فقط» . وأولها السؤال عما إذا كان ما كتبه في هذا الباب يدخل في باب « نقد العقل » .

والجواب عن هذا السؤال قد اختلف الرأي حياله إلى فريقين :

(أ) الفريق الأول — وهو الغالبية العظمى من الباحثين في هذا الموضوع . يؤكد ان كتاب « الدين داخل حدود ..» ليس من طراز « النقود » الثلاثة الأخرى : « نقد العقل المحض» «ونقد العقل العملي» «ونقد ملكة الحكم» ، وانه ليس « نقداً » بالمعنى الاصطلاحي عند كنت .

ويسوقون الأدلة التالية تأييداً لهذا الرأي » ..

١ — إن كنت نفسه قد صرح في نهاية مقدمة « نقد ملكة الحكم » بما يلي : «بهذا أختم كل مهمتي النقدية . وسأشرع دون إبطاء في وضع عملي المذهبي لأكسب قدر

(١) مؤلفات كنت ، نشرة أكاديمية برلين ، ج ١٠ ص ٦٩ .

المستطاع من عمري ، الذي يتقدم في السن ، وقتاً لا يزال مواتياً لهذا العمل »[1] . وهو إذن فيما سيستأنف من إنتاجه سيعنى بالجانب المذهبي ، لا النقدي ، وهذا الجانب المذهبي سيكون بمثابة تتويج إيجابي لعمله النقدي الذي كان سلبياً في جوهره ما دام نقدياً .

٢ — إن كنت في كتابه هذا عن الدين لا يستنبط الدين من العقل المحض ، وإنما يستقري الأديان المختلفة والتجارب الدينية المتعددة ، **فهو إذن أمام أديان تاريخية** ، وهذا من شأنه أن يمنعه من استنباطها من العقل المحض ، **كما فعل في كتبه النقدية** الثلاثة . ومن هنا يقرر كنت أن الكتب المقدسة هي بمثابة مرشد **للعقل في هذا الباب** .

(ب) والفريق الثاني — وهو قلة ، وعلى رأسه ألن وود[2] — يؤكد أن كتابات كنت الدينية تؤلف «جزءاً أساسياً في الفلسفة النقدية»[3] ، وأن « دفاع كنت العقلي عن الإيمان بالله ، وبخلود النفس ، وباللطف الإلهي يؤلف جزءاً أساسياً (integral) من الفلسفة النقدية ، وهو نتيجة ضرورية لازمة عن أفضل تفكير لكنت ولآرائه الفلسفية البالغة النضوج »[4] .

لكن هذا الرأي الثاني ضعيف ، للسببين اللذين أوردناهما لدى عرضنا لرأي الفريق الأول . خصوصاً وأن اعتماد أصحابه على الربط بين « نقد العقل العملي » وبين « الدين داخل ...» أمر لم ينكره الفريق الأول ، **لكنه لا يكفي** أبداً لادراج « الدين داخل ...» ضمن مؤلفات كنت النقدية .

والحقيقة أن كنت فيما كتبه عن الدين لم يرغ إلى بيان هل الدين يقوم على أساس العقل المحض ، وإنما سعى إلى بيان كيف أسس الأديان أصحابها ، كما لاحظ كارل بارت[5] .

(ج) وعنوان كتاب كنت : « الدين داخل حدود العقل فقط » يدل على أن كنت يرى أن هناك أدياناً أخرى غير « الدين داخل حدود العقل فقط » .

(١) كنت : « نقد ملكة الحكم » نشرة الأكاديمية ج ٥ ص ١٧٠ ؛ ترجمة فرنسية لجبلان ص ١٢ ، باريس سنة ١٩٤٢ .

(٢) Allen W. Wood: **Kant's moral Religion.** Cornell University Press, Ithaia, U.S.A., 1970

(٣) الكتاب السابق ، ص ٩ .

(٤) الكتاب المذكور ، ص ١٤٩ .

(٥) Karl Barth: **La Théologie protestante au XIXe siecle**, tr. fr. p. 138, Geneve, 1969

ويوضح كنت المقصود من هذا العنوان فيقول . «فيما يتصل بالعنوان ، فإنه يجب الا يدل على الدين المستنبط من العقل المحض ، لأن هذا سيكون مثلاً أعلى محضاً ، لأنه من المحتمل جداً أنه لا يوجد دين قد استنبط من العقل المحض»[1] .

ويلاحظ كارل بارث[2] «أن هذا العنوان لا يدل أبداً على أنه لا دين إلاّ داخل حدود العقل . بل على العكس يقول هذا العنوان إن الدين يوجد — على كل حال — في داخل حدود العقل فقط ، وأنه ، في داخل حدود العقل فقط يجب أيضاً أن يؤخذ الدين في الاعتبار . لكن من المهم هنا الا يخلط بين «الغقل فقط» وبين «العقل المحض» الذي هو ملكة معرفة الصور (idées) ، إن العقل فقط في مقابل العقل الوضعي المعتقد اعتقاداً غيبياً ، والمستنير بالوحي . ومحاولة كنت ، وهي مقصورة على ميدان فلسفة الدين ، لا علاقة لها بالدين في ذاته . والنظرة التي يلقيها الفيلسوف على الوحي ، أعني على العقل الوضعي المعتقد اعتقاداً غيبياً هي في نظره النظرة إلى الحدّ الذي من بعده يشعر ويقرر انه ليس من اختصاصه ، وهو فيه مجرد متفرج ومشاهد ، وعضو يشعر بالاحترام وفيه بعض الخبث في ملكة أخرى ، ليست مختصة في هذا الموضوع ، وهو يتصرف وفقاً لذلك ، فلا يجنح ولا يوافق ، ويرفص كل مسؤولية وينتظر ليرى هل اللاهوتي عنده الرغبة والشجاعة في أن يشعر حقاً مكانة المعلن عن الوحي ، أي عن الدين في داخل وفي خارج العقل فقط» .

إذن هناك — في نظر كنت — دين داخل حدود العقل فقط ، وهناك أديان أخرى خارج هذه الحدود . لكن الأول ليس أيضاً مستنبطاً من العقل المحض . فكيف إذن نحدّده ؟ وتلك هي المشكلة الثانية .

— ٣ —

ما الدين

ولتحديد مفهوم الدين عند كنت لا بد من ربطه بالأخلاق ذلك أن «الأخلاق تقود حتماً إلى الدين ، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح «فكرة» مشرع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان»[3] . و«الدين يقوم في معرفة كل واجباتنا من حيث هي أوامر

(1) كنت : «تمهيدات وضمائم». نشرة الأكاديمية ج ٢٣ ، ص ٩١ .
(2) كارل بارت : «اللاهوت البروتستنتي في القرن التاسع عشر» ، ص ١٤٧ . جنيف ، ١٩٦٩ .
(3) كنت : «الدين داخل حدود العقل فقط» ص ١٨ . ط ٢ سنة ١٧٩٤ .

إلهية»[1] أو هو «الايمان الذي يجعل الجوهري في كل عبادة لله يقوم في أخلاقية الإنسان»[2] . ومن هنا نعت الباحثون الدين عند كنت بأنه «دين أخلاقي» .

وهنا ينشأ السؤال : «لماذا يقول كنت إن واجباتنا الأخلاقية هي أوامر إلهية ؟ ألا يناقض هذا ما قرره مراراً في كتبه الأخلاقية (راجع الجزء الثاني من كتابنا هذا) من أن الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها بالضرورة ، ونابعة من الأمر المطلق للإرادة الخيرة الإنسانية ؟ .

لكن كنت يجيب عن هذا الاعتراض قائلاً : إن واجباتنا «يجب أن ننظر إليها على أنها أوامر للكائن الأعلى لأننا لا نستطيع أن نؤمل في الخير الأسمى ... إلاّ استناداً إلى ارادة كاملة من الناحية الأخلاقية ؛ ولهذا فإننا لا نستطيع أن نؤمل في بلوغ الخير الأسمى إلاّ من خلال الانسجام مع هذه الإرادة»[3] .

لكن هذا الجواب — كما لاحظ وود —[4] ليس مقنعاً ، صحيح أن تصورنا للإرادة الإلهية يجب أن يستنبط من معيارنا العقلي للخير ، أي من القانون الأخلاقي ، وعلينا أن نعتقد أن أداءنا لواجباتنا هو في انسجام واتفاق مع الإرادة الخيرة . لكن هذا لا يدل على انه ينبغي علينا أن نقرّ بأن واجباتنا هي أوامر إلهية .

ونلاحظ نحن من ناحية أخرى أن كنت نفسه يقر بهذا في أول مقدمة الطبعة الأولى (سنة ١٧٩٣) من كتاب «الدين داخل حدود العقل فقط» فيقول : «إن الأخلاق ، وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حرّ يلزم نفسه ، عن طريق عقله ، بقوانين غير مشروطة — ليست في حاجة إلى فكرة «موجود» متميز أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه ، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه ، ابتغاء مراعاته . وسيكون الذنب ذنبه هو إذا استشعر مثل هذه الحاجة التي لا يمكن علاجها بأي شيء آخر : لأن ما لا يوجد مصدره في ذاته وفي حريته لا يمكن أن يعوض عن النقص في أخلاقيته — وإذن فيما يتعلق بالأخلاق (سواء من الناحية الموضوعية بالنسبة إلى الإرادة ، أو من الناحية الذاتية فيما يتعلق بالقدرة) ليست الاخلاق في حاجة إلى الدين ، بل هي تكفي نفسها بنفسها ، بفضل العقل العملي المحض»[5] .

(1) كنت : «نقد ملكة الحكم» ص ٤٧٧ ، ط ٣ ص ٤٥٣ ؛ «الدين ...» ص ٢٢٩ ، ط ٢ سنة ١٧٩٤ .
(2) كنت : «النزاع بين الكليات الجامعية» ص ٩٣ .
(3) كنت : «نقد العقل العملي» ص ١٢٩ .
(4) الن وود : «الدين الأخلاقي عند كنت» ص ١٨٨ .
(5) كنت : «الدين ...» ص ٢٨ من الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٤٣ .

ذلك أن الأخلاق تقوم على المشروعية الكلية لقواعدها، دون أدنى مراعاة للدوافع المادية، أعني للغايات؛ وعلى الأخلاق أن تصرف النظر عن كل غاية في تقريرها لقوانينها وقواعدها. وليست في حاجة إذن إلى تصور غاية من أجل تقرير هذه القوانين.

لكن كنت ما يلبث أن يقرر بعد ذلك أن الأخلاق تستخلص منها غاية «لأنه من المستحيل ألا يكترث العقل للجواب عن هذا السؤال: ماذا عسى أن ينتج عن الفعل الخير الذي نقوم به؟»[1].

وهكذا نراه يعود إلى فكرة الغاية التي نبذها من قبل!

وتناقض كنت ها هنا بيّن واضح-لا سبيل إلى انكاره، ولن يشفع له أن يقرر أن هذه الغاية ليست هي أساس الأخلاق. ومن العسير أن نبرر قوله بعد ذلك: **«إنه ليس يستوي لدى الأخلاق أن تتصور أو لا تتصور فكرة غاية نهائية لكل الأشياء (واتفاقها معها لا يزيد عدد واجباتها، وإنما يزودها بنقطة خاصة للتلاقي عندها تتحد كل الغايات)، لأنه بهذا فقط يمكن التقاء الغائية بواسطة الحرية مع غائية الطبيعة التي لا يمكننا أبداً الإستغناء عنها-نقول: يمكن التقاء الغائية أن يصير حقيقة موضوعية من الناحية العملية»**[2].

إن انتقال كنت من مفهوم القانونية الكلية للقواعد الأخلاقية إلى مفهوم الغائية انتقال غير عقلي، بل هو وثبة لا عقلية.

ويحاول البعض[3] أن يجد معقد صلة بين كلا المفهومين في مفهوم الجماعة الإنسانية، بمعنى أن القانون الأخلاقي لا ينسب إليّ أنا وحدي، بل يلزم كل الكائنات العاقلة الموجودة في مجتمع؛ وهذا يلزمني بأن أتصور نفسي عضواً في ملكوت الغايات، تحت سلطان إلهي. وكل إنسان عليه واجب الارتباط بجماعة أخلاقية مؤلفة من بني الإنسان، وعليه أن يعد كل الكائنات العاقلة أعضاء في مثل هذه الجماعة. وبهذا المعنى فإن الناس هم «شعب الله» قبل تأسيس أية جماعة إنسانية. والله هو المشرع الأعلى لهذه الجماعة. والله يأمر بالأخلاق الحسنة لأنه قدوس، لا لأن لديه القدرة على ارغامنا على تلك القوانين الأخلاقية. يقول كنت: «لا بد إذن من وجود كائن آخر غير عامة الناس

(1) الكتاب نفسه، ص ٢٣، الترجمة الفرنسية المذكورة.
(2) الكتاب نفسه ص ٢٣ من الترجمة الفرنسية.
(3) وود: الكتاب نفسه، ص ١٩١.

قادر على أن يعدّ هو المشرع العام للجماعة الأخلاقية.. وهو وحده الذي يمكن تصوره على أنه أعلى مشرع للجماعة الأخلاقية التي بالنسبة إليها كل الواجبات الحقيقية، وبالتالي أيضاً الأخلاقية، يجب أن تُصوّر على أنها في نفس الوقت هي أوامره، ويجب لهذا أيضاً أن يكون عارفاً بالقلوب، حتى يبصر أخفى ما في ضمير كل فرد... لكن هذا التصور ما هو إلا تصور لله بوصفه حاكماً أخلاقياً للعالم. ولهذا لا يمكن تصور الجماعة لأخلاقية إلا بوصفها شعباً يخضع لأوامر الهية، أعني شعب الله الخاضع لقوانين الفضيلة»[1].

وهذا التبرير هو الآخر لا يقوم على أساس وثيق، لأن كلية القانون الأخلاقي لا تستلزم بالضرورة وجود مصدر عال على الإنسانية، بل يكفي أن يكون العقل - وهو واحد في الناس جميعاً - هو المشرّع، دون حاجة إلى اللجوء إلى مشرع أعلى.

والحق أننا سنجد كنت في فلسفته الدينية يتخلى عن المسلك العقلي المحض، الذي سلكه في كتبه النقدية الثلاثة. ولهذا ينبغي علينا الا نطلب من كنت في كل آرائه التي سنقوم الآن بعرضها أن يلتزم «حدود العقل وحده»، وإن زعم ذلك في عنوان كتابه الرئيسي في فلسفة الدين، وأكده في ثنايا هذا الكتاب (صفحة ٢٣١ من الطبعة الثانية سنة ١٧٩٤) وحتى الذين أخذوا بقول كنت هنا - مثل كارل بارت[2] - اضطروا إلى وضع تفرقة متعصبة زائفة، بين الـ (rationalisme وبين الـ intellectualisme)، مع أنه لا يوجد فرق حقيقي ذو قيمة بين هذين الاصطلاحين، بل كلاهما يدل على النزعة «العقلية».

— ٤ —

الدين الوضعي والدين العقلي

لكن كنت يؤكد - مع ذلك - التفرقة بين الدين الوضعي، والدين العقلي:

١ - أما الدين الوضعي، أي الموحى به، فإنه يقوم على «عقيدة أبلغت لنا»[3]،

(1) كنت: «الدين...» ص ١٣٣ - ١٣٤ من الترجمة الفرنسية.
(2) كارل بارت: «اللاهوت البروتستنتي في القرن التاسع عشر» ص ١٤٧. جنيف، سنة ١٩٦٩.
(3) «النزاع بين كليات الجامعة» ص ٩١.

وهو «يقوم على وقائع قد حدثت»[1] . وهو «إيمان تاريخي»[2] . ولهذا السبب فإنه «لا يصح إلاّ عند قوم بأعينهم» ذوي علاقة بهذا الدين . وتبعاً لذلك فهو ليس الدين الوحيد ، وليست ملّته هي الله الرحيم .

ويرى كنت ان مثل هذا الإيمان التاريخي ليس حياً ولا موجباً للنجاة ، ولهذا لا يمكن أن يعد ضرورياً ، بل هو «**في ذاته ميت**»، ومن الخرافة أن نقول إنه واجب وضروري لنجاتنا[3] . ويخطئ ممثلوه حين يعتبرون لوائحه وطقوسه أجزاء جوهرية للدين . ذلك لأن مثل هذا الإيمان لا يحتوي على قيمة أخلاقية[4] .

«والمطالبة بالإيمان الكلي بكنيسة معينة هي متناقضة ، لأن الكلية غير المشروطة تعتبر من الضرورة ، والضرورة **لا تحدث** إلاّ حيث يعطي العقل نفسه أساساً كافياً للمعتقدات ، وفي هذه الحالة **لا تكون المعتقدات مجرد لوائح** . **وعلى العكس ، الايمان** الديني المحض يطالب عن حق بقيمة كلية . وها هنا لن يحدث أبداً أي افتراق إلى فرق في الأمور الدينية ، وحيثما وجد فإنه ينجم دائماً عن عيب في إيمان الكنيسة ، وأعني به اعتبار لوائحها (وحتى الوحي الإلهي) قطعاً جوهرية في الدين ، وبالتالي احلال التجربة في أمور الدين محل النزعة العقلية ، وذلك باعتبار الممكن المحض امراً واجباً وضرورياً في ذاته»[5] .

٢ — وهذا الدين الوضعي يمكن أن يتفق مع الدين الطبيعي أو العقلي «حين يكون الدين الوضعي قد اكتشفه أصحابه وهم يستخدمون عقولهم فقط ، على الرغم من ان هذا الإكتشاف لم يحدث بالسرعة وعلى المستوى الواسع المطلوب ، وينتج عن هذا أن الوحي بهذا الدين ، في زمان ومكان محددين معلومين ، يمكن أن يكون محققاً نجاة الجنس الإنساني ، بشرط أن يستطيع كل واحد أن يقتنع بصدق هذا الدين مؤسساً ومعلناً على هذا النحو ، يقتنع به بنفسه وبواسطة عقله هو . ففي هذه الحالة يكون الدين طبيعياً من الناحية الموضوعية ، وإن كان من الناحية الذاتية موحى به»[6] .

---

(١) «الدين داخل ...» ص ١٤٥ .
(٢) «الدين داخل ...» ، ص ١٦١ .
(٣) «النزاع بين كليات الجامعة» ص ٢١٢ .
(٤) «الدين داخل ...» ص ١٦١ .
(٥) «النزاع بين كليات الجامعة» ص ٥٧ ، ترجمة فرنسية سنة ١٩٣٥ ، باريس .
(٦) «الدين داخل» ، ص ٢٣٣ . ط ٢ سنة ١٧٩٤ .

لكن هذا الاتفاق قد يكون عارضاً ، وقليل الوقوع .

أما الدين العقلي فهو القائم على الصدق الكلي الذي يتفق فيه جميع العقول .

وكنت يربغ إلى بيان هذا الدين العقلي ، وأن يبيّن ما في الأديان الوضعية مما يتفق ، ومما لا يتفق ، مع هذا الدين العقلي . وهو في هذا إنما يقوم بمهمة «التنوير» التي أسهم فيها مفكرو القرن الثامن عشر .

— ٥ —

تأويل الكتب المقدسة

وحين تختلف نتائج الدين العقلي مع ما يدل عليه صريح النص في الكتب المقدسة ، يلجأ اللاهوتي إلى التأويل .

ويضع كنت أربعة مبادئ فلسفية لتأويل النصوص المقدسة حين يقع الخلاف بين صريح المعقول وصحيح المنقول[1] ، وهي :

(أ) النصوص المقدسة التي تحتوي على عقائد **نظرية** تتجاوز التصورات العقلية **يمكن** أن تؤول لصالح المعقول ، أما النصوص التي تتعارض مع العقل العملي **فيجب** أن تؤول لصالح المعقول .. ويسوق على هذا بعض الأمثلة من المسيحية :

١ — عقيدة التثليث لو أخذت بحروفها فإنه لا يمكن أن يستخلص منها شيء يتعلق بالسلوك العملي ، حتى لو اعتقد المرء انه يفهمها . والناشئ يستوي لديه أن يعبد ثلاثة أو عشرة أقانيم في الألوهية ، لأنه لن يترتب على عددهم أية نتائج بالنسبة إلى سلوكه في الحياة . لكن لو أدخل في قضايا الايمان مضمون أخلاقي ، فلن يكون الايمان بدون نتائج عملية ، بل ستكون له آثار عملية . والأمر نفسه ينطبق على عقيدة التجسد ، أي أن يتجسد الله في جسد إنسان ، لأنه إذا لم يصور هذا الإنسان ، الله على أنه فكرة الإنسانية ، القائمة في الله منذ الأزل مع كل الكمال الأخلاقي اللائق به ، وكان التصور هو حلول الألوهية جسدياً في إنسان واقعي تعمل فيه كأنها طبيعة ثانية ، فليس في هذه العقيدة شيء يتعلق بالعمل ، لأننا لا نستطيع أن نطلب من أنفسنا بأن نفعل فعل

---

(١) راجع : «النزاع بين كليات الجامعة» ، ص ٤٢ — ٥٠ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٥ .

الالوهية ، وبالتالي فإن الإله – الإنسان- لا يمكن أن يعد قدوة بتحديها الإنسان العادي . ونفس الأمر ينطبق كذلك على عقيدة قيامة المسيح .

٢ – أما فيما يتصل بالنصوص المقدسة التي تتعارض فيها العبارة مع تصورنا العقلي لطبيعة الله وإرادته ، فإن اللاهوتيين اتخذوا منذ وقت طويل القاعدة التالية : ما هو معبّر عنه بطريقة إنسانية ، أي ما فيه تشبيه ، فإنه يجب أن يؤول تأويلاً يليق بالله . وهذا إقرار منهم بأن العقل ، في أمور الدين ، هو المفسر الأعلى . مثال ذلك تأويلهم لرأي القديس بولس في القضاء والقدر ، إذ من الواضح من نص كلامه أنه يؤكد أن الإنسان مقدر له مصيره تقديراً سابقاً ، ولهذا أخذ بهذا الرأي بعض المذاهب اللاهوتية ، خصوصاً البروتستنتية . لكن شطراً كبيراً من الفرق المسيحية هجر هذا القول ، أو أوله على نحو آخر يتفق مع مذهب الحرية الذي يقضي به العقل والمسؤولية التي تقضيها الأخلاق .

(ب) الإيمان بعقائد منصوص عليها في الكتب المقدسة الموحى بها وحياً صحيحاً ، ليس له **فضل** في ذاته ، والخلو منه ، بل والشك فيه ، ليس في ذاته **خطيئة** ، لأن المهم في الدين هو **العمل** . والعقيدة ليست ما يجب اعتقاده ، بل ما يمكن الاقرار به من أجل غاية عملية أخلاقية . والعقيدة التي لا يترتب عليها عمل لا تؤلف جزءاً من الدين .

فإذا عبرت بعض النصوص المقدسة عن معتقدات وجعلتها أرفع شأناً من الأفعال الأخلاقية الخيرة ، فيجب تأويلها لصالح الأفعال الأخلاقية الخيرة التي تسمو بالنفس ، حتى لو تعارض النص الحرفي مع هذا التأويل ، مثل الاعتقاد بأن التغطيس (التعميد) يؤدي إلى النجاة والسعادة .

(ج) يجب أن يصور الفعل على انه ناتج عن الاستخدام الخاص الذي يقوم به الإنسان لقواه الأخلاقية ، لا على أنه ناتج عن تأثير علّة فاعلة خارجية وعالية على الإنسان يكون هذا بإزائها سلبياً قابلاً ، لا فاعلاً ، مثلما في عقيدة اللطف الإلهي .

ولهذا فإن النصوص المقدسة التي تدل على أن الإنسان خاضع خضوعاً سلبياً تاماً لقوة خارجية تولد فينا القداسة ، يجب أن تؤول بحيث تدل على أننا نحن ، بني الإنسان نحن الذين ، بجهدنا وسعينا نصل إلى مرتبة القداسة أو الطهارة .

(د) حين لا يكفي السلوك الشخصي في تبرير الإنسان أمام ضميره الخاص ، فإن العقل مخول في أن يقر بمكمل فوق طبيعي يكمل ما فيه من نقص ، وإن لم يكن ممكناً له

أن يحدّد ما هو هذا المكمل . ذلك أن ما يجب أن يكون عليه الإنسان ، لا بد أن يصير اليه ، فإن لم يستطع ذلك على نحو طبيعي ، فمن الممكن الامل في أن ذلك سيحدث بفضل معونة خارجية تمدها به **الألوهية** ، على أي نحو كان ذلك . يضاف إلى ذلك أن الايمان بهذا المكمل يجعل الإنسان سعيداً ، لأنه يزوده بالشجاعة وبالتصميم الراسخ على أن يحيا حياة ترضي الله .

والنصوص المقدسة التي تدل على عون من هذا النوع يجب أن تؤول على أنها تتعلق فقط بوسيلة هذا الإيمان الأخلاقي بالنسبة إلى شعب من الشعوب ، وفقاً للمعتقدات التي كانت سائدة لديه حتى ذلك الحين ، لا على انها إيمان ديني بالنسبة إلى جميع الناس ، أي أن الأمر هنا يتعلق بملة معينة ، لا بالدين من حيث هو قائم على تصورات أخلاقية ، إذ الدين يجب أن يكون معقولاً في ذاته ، بينما ما يتعلق بملة يستند إلى شهادات تاريخية لا يستطيع كل إنسان أن يقر بها .

ويؤكد كنت مراراً هذا المعنى ، وهو أن بعض العقائد الدينية هي مجرد **وسائل** خاصة بملة ملة ، وليست أجزاء تؤلف حقيقة الدين .

ويستند إلى هذه التفرقة بين الدين بالمعنى الحقيقي ، وبين وسائل الإيمان ، من أجل أن يقرر أن الدين الحقيقي لا يمكن أن يفترق إلى فرق ، لأنه واحد ، كلي ، ضروري ، وبالتالي لا يقبل الاختلاف ؛ أما الإيمان بملة معينة سواء استند ذلك إلى كتاب مقدس لديها ، أو إلى المنقول والسنة ، فالخلاف واسع المجال ، والافتراق إلى فرق متعددة أمر مفهوم(١) .

إذن هناك الدين ، وهناك وسيلة الدين : الأول لا ينبغي أن يكون فيه اختلاف ، والثاني يحتمل التفرق والاختلاف .

— ٦ —

لكن يحاول المرء عبثاً أن يجد في كتابات كنت عن فلسفة الدين تحديداً للدين العقلي المحض . وإنما نراه على العكس من ذلك يريغ إلى بيان أن المسيحية دين عقلي أو طبيعي ، ويقدمها لذلك على سائر الأديان . ويستند في هذا إلى ثلاثة اعتبارات :

---

(١) «النزاع بين كليات الجامعة» ص ٥٥ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٥ .

١ – الأول هو أن الشرّ مبدأ أساسي في الإنسانية . وهذا هو أيضاً الأساس في فكرة الخطيئة في المسيحية .

٢ – الثاني وهو ناتج عن الأول هو القول بضرورة وجود جماعة دينية منظمة ، أي كنسية ؛ وهذا تحقق في المسيحية .

٣ – والثالث هو الاتجاه الأخلاقي . وهو كذلك يسود المسيحية .

ومن البين أن كنت في هذه الاعتبارات قد انساق وراء اعتقاد شخصي عاطفي راسخ في طبعه ، لا إلى حجج عقلية . ولا يمكن أن يؤدي « نقد العقل العملي » إلى هذه الاعتبارات ، كما أنه لم يتتبّع تاريخ الأديان الأخرى حتى يقارن بينها وبين المسيحية ويستخرج نتائج المقارنة ، كما فعل هيجل مثلاً .

ولهذا فإن موقف كنت هذا – وهو مخالف تماماً لمذهبه النقدي – قد خيب الامال فيه من هذه الناحية ، حتى صاح جيته في رسالته إلى هردر في ٧ يونيوسنة ١٧٩٣ وهو في معسكر حربي بالقرب من ماينتس : « إن كنت ، بعد أن كان في حاجة إلى حياة إنسانية طويلة تطهر رداءه الفلسفي من كثير من المعتقدات الفاسدة ، قد دنسه بطريقة مهينة بعلامات الشرّ الأصيل ، ابتغاء اغراء المسيحيين بتقبيل ثناياه »[1] . وبهذا التشبيه الساخر يريد جيته أن يقول ان كنت بعد أن عمل بفلسفته النقدية على التخلص من كثير من الأوهام ، ها هوذا قد جاء في هذا الكتاب فعدل عن منهجه العقلي المحض ، وراح يتملق المؤمنين لينال الحظوة عندهم كأنه أحد الأولياء والقديسين !

(١) راجع : « رسائل جيته » نشرة ف . اشتين ج ٤ ص ٢٣ ، برلين سنة ١٩٠٣ (Joethes Briefe, hrg. von Ph. Stein.) .

الفصل الثاني
الشر الأصيل

– ١ –

مبدأ الخير والشر في طبع الإنسان

وفلسفة كنت في الدين يسودها اعتقاده بأن العالم شرّ بطبعه ، وأن في الطبيعة الإنسانية شرّاً أصيلاً .

وهو يبدأ القسم الأول من كتابه « الدين داخل حدود العقل فقط » بتوكيد هذا المعنى فيقول :

« أما أن العالم شرّ ، فتلك شكوى قديمة قدم التاريخ بل قدم الشعر نفسه وهو أقدم من التاريخ ، بل قديمة قدم أقدم القصائد ، أعني ديانة الكهنة . ومع ذلك فإنهم جميعاً يرون أن العالم بدأ بالخير ، بدأ بالعصر الذهبي ، بالحياة في الجنة ، أو بحياة أسعد منها ، مع كائنات سماوية . بيد أنهم ما يلبثون أن يقضوا على هذه السعادة بوصفها حلماً ، فيتحدثون عن السقوط في الشر (الشر الأخلاقي الذي كان يساوقه دائماً الشرّ المادي) ويسرعون بهذا السقوط ابتغاء المزيد من اسفنا ؛ حتى إننا الآن (لكن هذا **الآن** قديم قدم التاريخ) نعيش في الأزمنة الأخيرة ، وإن اليوم الأخير ونهاية العالم قريبان »[1] .

وإذا كان المحدثون قد نشروا فكرة أخرى مضادة ، مفادها أن العالم يتقدم في اتجاه عكسي ، أي من الشر إلى الأحسن ، دون توقف ، ويوجد في الطبيعة الإنسانية استعداد لهذا التقدم ، فإنهم لم يستمدوا هذا الرأي من التجربة ، إذا كان الأمر يتعلق

(١) كنت : « الدين داخل ... » ص ٣٧ من ترجمة جبلان الفرنسية ، باريس سنة ١٩٤٣ .

بالخير أو الشر **الأخلاقيين** ، لا بالحضارة ، لأن تاريخ كل العصور يحتج على هذا الرأي ، وما هو في أحسن الظن إلا فرض حسن النية ساقه الاخلاقيون منذ أيام سنكا حتى روسو ، ابتغاء حملنا على استثمار بذرة الخير التي ربما توجد فينا ان صح وجودها .

ويتساءل كنت عما إذا كان من الممكن أن نجد رأياً وسطاً بين هذين الرأيين ، بحيث ننظر إلى الإنسان في نوعه على انه ليس خيراً وليس شراً ، أو هو خير بمقدار ما هو شر ، أو هو خير من جانب ، شر من جانب آخر »[1] .

ويرد كنت على هذا السؤال بالنفي ، مستبعداً التوفيق بين كلا الرأيين السابقين . استناداً إلى ثلاث حجج وهي :

١ – أن نظرية الأخلاق لا تقر بوجود حد وسط أخلاقي ، لا فيما يتعلق بالأفعال ، ولا فيما يتعلق بالأخلاق ، لأن مثل هذا التوفيق من شأنه أن يقضي على ما في القواعد الأخلاقية من تحديد وثبات .

٢ – أن القانون الأخلاقي ، لما كان رافعاً دائماً إلى العقل ، فإن انعدام الاتفاق بين الحرية وبينه لا يكون ممكناً إلا كنتيجة لتحدد مضارّ الحرية . ولهذا لا يوجد حد وسط بين الاستعداد العقلي الخير والاستعداد العقلي الشرّير .

٣ – إذا كان الأمر في الفعل الأخلاقي يستوي ، فلن ينتج هذا الفعل عن قوانين طبيعية ، دون علاقة بالقانون الأخلاقي . ومن المعلوم أن القانون الأخلاقي يفرض نفسه على نحو كلي .

والذين يقولون بأحد الرأيين المتقابلين يصفهم كنت «بالمتشددين» ، وهي كلمة قد تنطوي على ذم ، لكنها في الحقيقة تدل على المدح . أما الذين يقولون بالموقف الوسط والتوفيق فيسميهم الاستوائيين (latitudinaires) اي الذين يستوي لديهم الأمر ، كما يسميهم «التوفيقيين» (syricretistes) .

وعند كنت إذن «أن الإنسان لا يمكن أن يكون من بعض الاعتبارات خيراً أخلاقياً ، ومن اعتبارات أخرى شريراً أخلاقياً في نفس الوقت ، لأنه إذا كان خيِّراً في شيء ، فذلك لأنه أقرّ بالقانون الأخلاقي في قاعدته ، لكنه إذا كان شريراً أيضاً ، فإنه لما كان القانون الأخلاقي لمراعاة الواجب وحيداً وكلياً بوجه عام ، فإن القاعدة الخاصة به ستكون كلية وخاصة أيضاً : وهذا تناقض»[2] .

(١) الكتاب نفسه ، ص ٣٨ .
(٢) الكتاب نفسه ، ص ٤٢ .

ويمضي كنت فيقرر أمراً مهماً وهو أن «النية ، أعني الأساس الذاتي الأول للإقرار بالقواعد ، لا يمكن أن يكون إلاّ وحيداً ويتعلق – عامة – بالصورة الكاملة للحرية »[1]

والامتلاك الفطري لإحدى النيتين ، نية الخير ، أو نية الشر ليس معناه أن هذا الاستعداد ليس مكتسباً بواسطة الإنسان الذي يستثمر إحداهما ، بمعنى أنه ليس فاعلها ، بل يعني فقط أن هذه النية ليست مكتسبة فى الزمان ، وأن الإنسان منذ شبابه يكون الواحدة أو الأخرى باستمرار .

– ٢ –

الاستعداد الأصيل للخير في الطبيعة الإنسانية

ويبحث كنت في هذين الاستعدادين الأصيلين للخير وللشر في الطبيعة الإنسانية . ويبدأ بالأول فيحدد استعدادات الإنسان من حيث الغاية ، في ثلاثة :

١ – استعداده – من حيث هو كائن حي – **للحيوانية** .

٢ – استعداده ، – من حيث هو كائن حي وعاقل – **للإنسانية** .

٣ – استعداده – من حيث هو كائن عاقل ومسؤول – **للشخصية** .

ويشرح كل واحد منها على النحو التالي :

١ – أما استعداد الإنسان **للحيوانية** يمكن أن ندرجه تحت العنوان العام لحب الذات المادي الآلي ، أي الذي لا ينطوي على أي عقل . وهو على ثلاثة أنواع : إذ يتعلق أولاً بالمحافظة علي النفس ، ويتعلق ثانياً بتكثير النوع عن طريق الغريزة الجنسية ؛ ويتعلق ثالثاً بالاجتماع مع ناس آخرين ، وتلك هي غريزة الاجتماع .

وهذا الاستعداد يمكن أن تتفرع عنه رذائل هي رذائل غلظ **الطبع** ، وإذا ابتعدت عن غاية الطبيعة أكثر ، تسمى **الرذائل البهيمية** : من الفجور ، والفسوق والفوضى (في العلاقات مع الناس) .

٢ – والاستعدادات **للإنسانية** يمكن أن تندرج تحت عنوان عام هو حب الذات

(١) الكتاب نفسه ، ص ٤٤

المادي المصحوب بالمقارنة مما يستدعي قسطاً من العقل ، وذلك بألا يعتبر الإنسان نفسه سعيداً أو شقياً إلا بالمقارنة مع غيره من الناس . ومن هذا الحب للذات يصدر الميل إلى توفير السمعة الحسنة عند الناس . ويبدأ ذلك بالشعور **بالمساواة** فلا يسلم للغير بالتفوق عليه ، في نفس الوقت الذي يشعر فيه بأن الاخرين يحسدونه ، ومن ثم تنشأ بالتدريج الرغبة الظالمة في الظفر بالتفوق على الآخرين – ويتفرع عن الغيرة والمنافسة رذائل عديدة تجمعها العداوات الصريحة والمضمرة ضد من نعدهم غرباء عنا . ويمكن أن ننعت هذه الرذائل بأنها رذائل **التحضر والمدنية** . وأخبثها ينعت بالرذائل الشيطانية ، مثل الحسد ، ونكران الجميل ، والفرح بما ينال الغير من شقاء ، الخ .

٣ – أما الاستعداد **للشخصية** فهو الاستعداد للشعور باحترام القانون الأخلاقي من حيث هو دافع في ذات كافٍ للحرية . وهذا الاستعداد لاحترام القانون الأخلاقي فينا سيكون هو الشعور الأخلاقي الذي لا يؤلف بعد غاية للاستعداد الطبيعي ، اللهم إلا ان كان رافعاً للحرية . وشرط الحرية التي من هذا النوع هو الخلق الحسن .

وإذا نظرنا في هذه الاستعدادات الثلاثة من حيث شروط امكانها . لوجدنا أن الأول ليس له أصل من العقل ، والثاني له أصل في العقل العملي لكنه خاضع لاعتبارات أخرى ، أما الاستعداد الثالث فهو وحده الذي أصله في العقل العملي لذاته ، أي من حيث هو مشرع تشريعاً مطلقاً .

وكل هذه الاستعدادات ليست فقط خيرة بالسلب من حيث أنها لا تتعارض مع القانون الأخلاقي ، بل هي أيضاً استعدادات نحو الخير ، لأنها تعين على تحقيقه . وهي أصيلة ، لأنها تؤلف جزءاً من امكانات الطبيعة الإنسانية .

– ٣ –

الميل الأصيل إلى الشر في الطبيعة الإنسانية

وفي مقابل هذا **الاستعداد** للخير في الطبيعة الإنسانية يقوم **الميل** (propension) إلى الشر فيها . ويقصد بالميل : الأساس الذاتي لامكان النزوع أو الشهوة من حيث هو أكبر عارض ممكن للإنسانية بوجه عام . ويتميز الميل من الاستعداد ، من حيث أن الميل يمكن أن يكون فطرياً لكنه ينبغي الا يصوّر على هذا النحو ، بل على العكس يمكن أن يتصور (حين يكون خيراً) انه مكتسب أو (إذا كان شريراً) مجلوباً بسبب خطأ من

الإنسان نفسه . لكن كنت إنما يتحدث في هذا الفصل عن الميل إلى الشر بالمعنى الأخلاقي . ومعناه الأساسي الذاتي لامكان الانحراف عن قواعد القانون الأخلاقي . وإذا كان من الممكن أن ينتسب هذا الميل إلى الإنسان بوجه عام ، أي إلى طبيعة النوع الإنساني ، فإنه يسمى ميلاً **طبيعياً** للإنسان نحو الشر .

ويمكن أن تميز ثلاث درجات مختلفة لهذا الميل :

١ – أولاً ، وبصورة عامة ، ضعف القلب الإنساني حين يتعلق الأمر بالامتثال للقواعد المتخذة ، أو **ضعف** الطبيعة الإنسانية .

٢ – وثانياً : الميل إلى خلط الدوافع اللاأخلاقية بالدوافع الأخلاقية ، حتى لو تم ذلك باسم قواعد الخير – أي **النجاسة** .

٣ – وثالثاً : الميل إلى اتخاذ قواعد سيئة ، أعني **شرارة** الطبيعة الإنسانية أو القلب الإنساني .

ولمزيد من الشرح يقول كنت :

١ – أما الميل الأول وهو ضعف (fragilitas) الطبيعة الإنسانية فقد عبر عنه أحد الرسل المسيحيين فقال : «عندي الارادة ، ولكني أفتقر الى التنفيذ» . ومعنى هذا أنني أقبل القانون الأخلاقي في قاعدة ارادتي الحرة ، لكنه أضعف من الميل الذاتي القائم في نفسي .

٢ – والنجاسة (impuritas) ، نجاسة القلب الإنساني ، فتقوم في أن تكون القاعدة ، من حيث موضوع تنفيذ القانون ، حسنة خيرة ، وربما كانت قوية قوة القدرة على التنفيذ – لكنها ليست طاهرة من الناحية الأخلاقية ، أعني أنها لم تتقبل القانون **وحده** كدافع كافٍ ، وإنما هي في حاجة أيضاً إلى دوافع أخرى بواسطتها تحدد الارادة وتعيّن ما يقتضيه الواجب . وبعبارة أخرى : الأفعال التي تتم وفقاً للواجب لم تتم في هذه الحالة من أجل الواجب وحده ، بل كانت هناك اعتبارات أخرى انضافت إلى الواجب وهي التي رجحت اداءه .

٣ – والشرارة (vitiositas و pravitas أو فساد (corruptio) القلب الإنساني من ميل الارادة الحرة إلى قواعد تجعل دافع القانون الأخلاقي في مرتبة ثانوية تالية لدوافع غير أخلاقيه . فهي تقلب سلم القيم ، فتجعل السيادة للقواعد الدنيا على القواعد الأخلاقية .

وهذه الميول إلى الشر تتقرر بالنسبة إلى الإنسان بعامة ، لا إلى أفراد بأعيانهم ، ومعنى هذا أن الشر مفروز في طبيعة الإنسانية بما هي كذلك .

ولو نظرنا في هذه الدرجات الثلاث لوجدنا أن الأولى وهي درجة الضعف أمر سلبي ، أو حالة خاوية من المضمون ، وأما الثانية أعني النجاسة فيسودها الكذب ، وهي تضاد طهارة القلب التي هي القداسة ، والثالثة ، أعني الشرارة **فهي** إفساد لقواعد الأخلاق .

— ٤ —

الإنسان شرير بالطبع

« لا يولد إنسان بدون رذائل » هكذا قال هوراس ، الشاعر اللاتيني ، وهذا القول اتخذه كنت شعاراً للفصل الذي وسمه بالعنوان الذي أوردناه لهذا الفصل .

لكن القول بأن الإنسان شرير لا يعني إلا أن لدى الإنسان شعوراً بالقانون الأخلاقي ، لكنه رغم ذلك أقر في قاعدة سلوكه بالانحراف عن هذا القانون عندما يحلو له ذلك .

وكون الإنسان شريراً بالطبع يعني أن ذلك ينطبق على الإنسان من حيث هو نوع ، وإن لم يكن ذلك مستنبطاً من تصور الإنسان ، إنما الإنسان شرير لأن التجربة دلتنا على ذلك ، حتى إن هذا الميل إلى الشر موجود بالضرورة ذاتياً في كل إنسان ، حتى أفضل الناس .

الميل إلى الشر طبيعي في الإنسان ، ولهذا فإن في الطبيعة الإنسانية شراً أصيلاً بالفطرة .

والذين يزعمون — مثل جان جاك روسو — أن الإنسان في حالته **الطبيعية** (أي الفطرة) خيّر ، ما عليهم إلا أن يشاهدوا المشاهد الدامية في توفوا (Tofou) ونيوز يلنده وجزر الملاحين وصحارى الشمال الغربي من امريكا .

فإن قيل إن في حالة المدنية نزوعاً إلى الخير ، فإنه يفند هذا الزعم ما نسمعه من شكاه متصلة ضد بني الإنسان . شكاة من النفاق ، حتى في أخلص أنواع الصداقة ، حتى إن الناس قد جعلوا المبدأ العام للفطنة في العلاقات الاجتماعية التحفظ والاحتياط

في المكاشفات بين أخلص الأصدقاء ، وشكاة من الجحود والنكران الذي يلقاه المحسن ممن أحسن اليهم ، حتى قيل : اتقّ شر من أحسنت إليه ، وقيل أيضاً إن في مصائب أفضل أصدقائنا شيئاً لا يسخطنا تماماً .

وإن لم يكف هذا للاقناع فلينظر الإنسان إلى ما يجري بين الأمم بعضها وبعض مما نشاهده كل يوم من حال أشبه ما تكون بحال الفطرة الوحشية الأولى : من حروب دائمة ، ومنازعات مستمرة ، وغارات متصلة . ولم يستطع أي فيلسوف أن يجد حلاً لهذا النزاع الدائم بين الأمم ، حتى إن التفاؤل الفلسفي الذي يؤمل في مجيء حالة من السلام الدائم القائم على «جمعية الأمم ، أعني جمهورية عالمية ، يقابل في كل مكان بالسخرية والازدراء ، كأنه حلم فارغ ، شأنه شأن النزعة الألفية (chiliasme) اللاهوتية التي تنتظر كمال الإصلاح الأخلاقي لكل الجنس البشري »[1] .

فإذا تساءلنا : ما الأصل في هذا الشر :

١ — فإننا لن نعثر عليه في **الحساسية** ، كما يزعم الناس عامة ، وفي الميول الطبيعية الصادرة عنها ، لأن هذه النوازع الطبيعية ليست ذات علاقة مباشرة بالشر ، إذ الشر ناجم عن الارادة الحرة .

٢ — كذلك لن نعثر عليه في **فساد** العقل المشرع الأخلاقي ، لأنه لا بد للإنسان في هذه الحالة أن يكون قادراً على أن يجتث من نفسه سلطة القانون وأن ينكر الالتزام المشتق منه ، وهو أمر مستحيل . فان يعد المرء نفسه كائناً فعالاً فعلاً حراً ، ولكنه منفصل مع ذلك عن القانون المطابق له معناه تصور سبب فاعل خارج كل قانون (لأن التصميم وفق لقوانين طبيعية لا محل له بعد بسبب الحرية) — وهذا تناقض .

وإذن فرد أصل الشر في الإنسان إلى الحساسية غير كافٍ ، لأنه بانتزاع الدوافع التي يمكن أن تتولد عن الحرية فإن ذلك يحيل الإنسان إلى مجرد حيوان . كذلك العقل الذي يحرر من القانون الأخلاقي يتجاوز تفسير أصل الشر ، لأن معارضة القانون سترتفع بذلك إلى مرتبة الدافع ، وبهذا يصبح الشخص كائناً شيطانياً . والإنسان ليس دابة حيوانية ، وليس شيطاناً .

الإنسان إذن شرير (bose) ، وشرارته (Bosartigkeit) هي فساد (verder

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ٥٥ ، الترجمة الفرنسية المذكورة .

btheit) ، لكنها ليست خبثاً (Bosheit) بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ أي بمعنى الاقرار بالشر بماهو شر على أنه دافع لقاعدته في السلوك .

لهذا يرفض كنت النظرات التي تضع مبدأ الشر في موضع مفرط في التدني ، أو مفرط في العلو : مفرط في التدني مثلما يفعل الفلاسفة الذين يفسرون وجود الشرّ بأنه ناجم عن قوة دوافع الحساسية ، مع أننا لسنا مسؤولين عن وجودها ، – ومفرط في العلو ، حين نبحث عن أصل الشر في فساد العقل المشرع الأخلاقي ، مما يرفع معارضة القانون إلى مرتبة الدافع الأعلى ويجعل من الإنسان كائناً شيطانياً .

إن كنت يرفض أن يرى في الإنسان كائناً يفعل الشرّ من أجل الشر .

«وهذا الشرّ **أصيل** (radical) لأنه يفسد كل القواعد ، وهو أيضاً – من حيث هو ميل طبيعي – لا يمكن أن يجتث بواسطة القوى الإنسانية : لأن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة قواعد حسنة خيرة ، وهو ما لا يمكن أن يحدث حين يظن أن الأساس الذاتي الأعلى لكل القواعد الأخلاقية هو فاسد ، ومع ذلك لا بد أن يكون من الممكن السيطرة عليه ، لأنه يوجد في الإنسان ، بوصفه كائناً فاعلاً بحرية »[1] .

إن الشرّ ناجم عن فساد القلب ، وفساد القلب لا يتنافى مع وجود إرادة خيرة بوجه عام ؛ إنه ينشأ عن ضعف الطبيعة الإنسانية ، المقرون بالنجاسة التي تقوم في عدم الفصل – وفقاً لقاعدة أخلاقية – بين الدوافع (حتى دوافع الأفعال التي تتم بنية طيبة) بعضها وبعض »[2] .

وشر الناس لا يتخلى عن القانون الأخلاقي عاصياً . بل القانون الأخلاقي يفرض نفسه عليه على نحو لا يقاوم بفضل الاستعداد الأخلاقي ، وإذا لم يوجد دافع آخر يعمل في اتجاه مضاد ، فإنه يطيعه ، ويصبح بذلك خيراً من الناحية الأخلاقية . لكنه إذا وجد في هذه الدوافع الأخرى باعثاً كافياً بنفسه لتحديد الإرادة الحرة فإنه لا يلتزم بالقانون الأخلاقي (مع أن هذا القانون موجود في نفسه) ، ويصير بذلك شريراً من الناحية الأخلاقية ، فالذي يحدث ها هنا هو أن الإنسان يغلّب دوافع خارجية على القانون الأخلاقي ، وبالتالي ينحرف عنه فيصبح شريراً :

---

(١) الكتاب نفسه ، ص ٥٨ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٥٨ .

فالشر الأصيل الموجود في الطبيعة الإنسانية يقوم في تزييف الحكم الأخلاقي بتغليب دوافع خارجية على القانون الأخلاقي الموجود في الإنسان ، وهذه الدوافع الخارجية مردها إلى حب الذات .

ويقتبس كنت ها هنا كلمة قالها عضو في البرلمان الانجليزي يقول فيها : «لكل إنسان ثمنه الذي يسلم به نفسه لقاء دفعه له » كما يقتبس قول أحد الرسل المسيحيين وهو : «كل الناس خاطئون» . ويشير بهذا الى قول القديس بولس في رسالته إلى أهل روما : «الكل هم تحت سلطان الخطيئة ، ولا يوجد عادل ، حتى ولا شخص واحد » (الرسالة إلى أهل روما : الاصحاح الثالث ، العبارة رقم ٩) ، والى قول بولس في نفس الرسالة (٥ : ١٢) : «في آدم كان الكل خاطئين» .

وإذا كان كنت ينكر إمكان أن يكون الإنسان **عاصياً** ، فإنما يقصد بذلك : أن ينكر الإنسان ذاته بوصفه كائناً عاقلاً . إن في وسع المرء أن يعصي أهله ، وأن يعصي الجماعة ، وأن يعصي الله ، لكنه لا يستطيع أن يعصي ذاته بوصفه كائناً عاقلاً .

* * *

وهنا ينبغي أن نوضح معنى قول كنت إن الإنسان شرير : « **بالطبع** » :

١ – فنلاحظ أولاً انه ليس المقصود بذلك أن من الممكن ان نستنبط من «مفهوم» الطبيعة الإنسانية أن الإنسان شرير أو خير .

٢ – وليس المقصود بالطبيعة («بالطبع ») ها هنا أن تكون في مقابل الحرية ، بل الأمر على العكس ، أن يصدق الكلام عن الشر والخير في الإنسان فقط بالنسبة إلى استعماله لحريته . يقول كنت : «نقصد بالطبيعة الإنسانية : الأساس الذاتي لممارسة الإنسان لحريته (تحت سلطان القوانين الأخلاقية) ، وهذا الأساس ، أيا كانت صفته ، هو المقدّم الضروري لكل فعل ظاهر للحواس »[1] . والطبيعة الإنسانية بهذا المعنى ليست في مقابل الحرية ، بل تدل على خاصية للإرادة الحرة .

٣ – ولهذا فإن كنت لا يقول **بطبيعة خاطئة** في الإنسان ، بل **بموقف خاطئ** فيه ، صار ممكناً بواسطة الميول ومتحققاً بفعل للحرية غير مفهوم ، كما لاحظ بروخ[2] .

كذلك ينبغي أن نحدد معنى «أصيل» في قول كنت بأن «الشر أصيل» في الطبيعة

---

(١) «الدين داخل ...» ص ٣٩ من الترجمة الفرنسية المذكورة .

(٢) J.P. Bruch: **La Philosophie religieuse de Kant**, p. 72, Paris, 1968.

الإنسانية فقد أدى هذا الوصف : «أصيل» إلى تأويلات متضاربة لدى شراح كنت ، درسها بوهاتك في كتابه : «فلسفة الدين عند كنت كما عرضها في كتابه : الدين داخل حدود العقل فقط ، مع عناية خاصة بالمصادر اللاهوتية الدوجماتيقية» (هامبورج ، سنة ١٩٣٨ ، صفحة ٢٦٩ وما يتلوها) ، فذكر أن كنت لم يستعر هذا الوصف من لوتر الذي استعمل هذا الوصف في بعض مؤلفاته . وأتباع لوتر المتأخرون لم يستخدموه . لكن يوجد موضع لدى بو مجارتن ، شرحه كنت ، وفيه ينعت الشر الأخلاقي بأنه «أصيل» في الطبيعة الإنسانية[1] . ومن الممكن أن يكون كنت قد استعاره منه ، لكن بين كليهما اختلافاً في تصوير الأصل في مبدأ الشر : فعند بومجارتن أن مبدأ الشر يقوم في المعرفة ، تماماً كما يقول سقراط وأفلاطون وليبنتس ، بينما يرى كنت أن مبدأ الشر يقوم في اختيار قواعد الأخلاق وإذا كان تحديد الارادة – عند بومجارتن – يجد أساسه في قدرة العقل ، في ملكة المعرفة العليا (facultas cognoscitionis superior) ، فليس المقصود من هذه المعرفة المعرفة (cognitio) النظرية ، بل المعرفة العملية (معرفة الأفعال) . ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت «القواعد» (Maxiniem) عند كنت مبادئ عملية ، تتضمن بوصفها «نتاجات للعقل» تحديداً عاماً للإرادة ، فإن الاختلاف بين كليهما هو في العبارة ، لا في المضمون . وإذا كانت جذور الشرّ ليست فقط في الفرد ، بل في النوع الإنساني كله ، فإن بومجارتن يرد ذلك إلى فساد في تكوين المفهومات العقلية .

ويتابع يوسف بوهاتك (صفحة ٢٧٠ – ٢٧١) بيانه لمعنى الوصف : «أصيل» (radikal) عند كنت فيقول : «إن الصفة «أصيل» (radikal) قد وجدها كنت مرتبطة بفكرة نشأت لدى الأفلاطونية المحدثة ، ونجدها عند أوغسطين ، وليبنتس والمدرسة التابعة له ولعبت دوراً كبيراً في تحديد ماهية الخطيئة .. وارتبطت بفكرة «التحديد» (limitatio) . وقد فصل القول في هذه الفكرة الأخيرة شولتس في كتابه (**Theol. thetica**) فقال : «إن الجذر البعيد لكل الخطايا متضمن في التحديد الأصيل (in limitatione radicali) للموجودات العاقلة الغائبة»[2] .

لكن لما كان كنت قد هاجم فكرة الأفلاطونيين المحدثين القائلة بأن الشر عدم الخير (privatio boni) ، فإنه قد وضع في مقابلها فكرة الخطيئة الأصيلة

(١) هاك نص كلام بومجارتن : malum morale hoc certius diffusum est per totum horminem quo altius in foute comminm ejus actionum internarum et externarum cognitione **radices** egit" **(Praetectiones theologiae dogmaticae** p. 205 ed. 1773.

(٢) Schultz: **Theologia thetica,** s.28.

(peccatum radicale) حتى يعبر ويميز بوضوح تام التقابل المطلق بين الخير والشر .

وهكذا نرى أن كنت يسعى من ناحية إلى القول بوجود الشر في الطبيعة الإنسانية ، ومن ناحية أخرى إلى بيان طابعه الوضعي ابتغاء المحافظة على فكرة الحرية والمسؤولية .

ويلاحظ يوسف بوهاتك[1] أيضاً أن مفهوم «الطبيعة» في كتاب «الدين داخل ...» له مضمون يختلف تماماً عن مضمون مفهوم الطبيعة في كتب كنت النقدية . فإن «الطبيعة» في هذه الأخيرة هي وجود الأشياء ، من حيث أن هذا الوجود يتحدد وفقاً لقوانين (عليّة) أملته»[2] وهذه الأشياء ، بوصفها ظواهر محددة في الزمان تقوم في مقابلها الأشياء في ذاتها . والأولى تخضع للعليّة القائمة على ضرورة القوانين ، والثانية تسودها الحرية . أما في كتاب «الدين داخل ...» فإن الطبيعة هي «الأساس الذاتي لاستعمال الحرية بوجه عام تحت سلطان قوانين أخلاقية موضوعية ، يقوم كل فعل يندرج تحت الحواس»[3] وفي هذا المعنى جمع كنت – في رأي يوسف بوهاتك (صفحة ٢٧٢) بين مفهومين موجودين في علم العقائد (Dogmatik) وهما : الميل الطبيعي (propensiv naturalis) بوصفه الشرط أو الأساس للشر الأخلاقي ، و«الطبيعي» (naturale) بوصفه حالة سابقة على استعمال الحرية الفطرية . وهذا الأساس الذاتي هو الافتراض السابق لإمكان الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة على السواء . والاستعداد للشخصية هو الأساس الذاتي لكوننا ندرك أن رعاية القانون الأخلاقي هي الدافع في قواعدنا الأخلاقية . والميل إلى الشر هو الأساس الذاتي لإمكان الشر الأخلاقي . وهكذا يشترك الميل الشرير مع الاستعداد للشخصية في كون الاستعدادات الطبيعية فطرية . ولكنهما يتميزان بعضهما عن بعض في كون الاستعداد للشخصية لا يمكن أن يطعم عليه شيء من الشر ، بينما الميل إلى الشر هو فقط الشرط للشر الأخلاقي ، لكن فيما يتعلق بالاستعدادين الاخرين (الاستعداد للبهيمية ، والاستعداد للإنسانية) فإنه يمكن أن يصدر عنهما الخير والشر على السواء . لكن الفارق الأساسي هو أن الميل الشرير بوصفه الأساس الذاتي يجب أن يكون فعلاً من أفعال الحرية ، وإلا لأمكن الا ينسب اليه سوء استعمال حرية الانسان فيما يتصل بالقانون

(١) Joseph Bohatec: Die Religions Philosophie Kants inder Religion innerhalb der Grenzen der blossen vernunft", mit besonderer Beruck sicht igung ihrer theologisch-dogmatisher Quelien, S. 272. Hamburg, 1938.

(٢) كنت : «مقدمة إلى كل ميتافيزيقا ...» ١٤ ١٧

(٣) كنت : «الدين داخل ...» ص ٣٩ من الترجمة الفرنسية .

الأخلاقي ، والشر في داخله لا يمكن أن ينعت حينئذ بأنه أخلاقي . إن الشر الأخلاقي هو الشر المسؤول ، كما أن الشخصية الأخلاقية هي الذات العاقلة المسؤولية .

وقوانين الحرية هي قوانين «الالتزام والمسؤولية» .وتأكيد كنت لمعنى المسؤولية ينبغي –كما يلاحظ بوهاتك – الا يثير دهشتنا ، ذلك لأنه في عصر كنت كانت مشكلة المسؤولية من المشاكل الرئيسية المثارة آنذاك . وقد عني بها أتباع مدرسة ليبنتس ولينقذوا زعيمهم من تهمة أنه جعل الله في كتابه« **Theodlicee** »هو الفاعل للخطيئة . ومن ناحية أخرى كان استنكار مذهب الخطيئة الموروثة استنكاراً شائعاً ، لأنه يقضي على حرية الإنسان ، حتى نعته البعض بأنه «لاهوت المسخرة» (Fratzen-Theologie) ، وبأنه «مذهب جنوني» (riarrische Lehre) ، وبأنه قصيدة كهنوتية خاوية من المعنى ، ونعت أنصاره بأنهم «الشيطان مجسداً» .

وكنت حين يصف الطبيعة الأخلاقية بأنها أساس ذاتي «إنما بريغ إلى توكيد هذه الحقيقة ، الا وهي أنه إنما يعني ها هنا بالإنسان بوصفه ذاتاً حرة لها القدرة على الاختيار ، وتمارس الحرية في أفعالها . وطبيعة الإنسان الأخلاقية ،من حيث هي أساس ذاتي ، هي شيء اكتسبه «الإنسان بنفسه لنفسه . ذلك لأن الطبيعة ، كما يقول كنت «ليس لها أن تتحمل اللوم (إن كان ثم شر) أو تنال الثواب (إن كان ثم خير) ، بل الإنسان نفسه هو الفاعل»[1] .

* * *

ولقد رأى جل الباحثين في مذهب كنت هذا ما يناقض نزعة التنوير ، وما يناقض مذهبه هو في كتبه النقدية ، لهذا قالوا عنه إنه «جسم غريب» في مذهب كنت ، حتى إن باحثاً مثل اللاهوتي البروتستنتي الشهير كارل بارت اضطر – على مضض – أن يقر بذلك ، فقال : «مما لا مجال لانكاره ... أن مجموع مذهب كنت ، كما يتجلى لنا ، أعني مجموع تصور كنت للعقل وللدين العقلي ، كما هو معروض في فلسفته في الدين ، قد أحدثت فيه نظرية الشر الأصيل اضطراباً . وتطور فلسفة كنت الدينية ، بناء على هذه النظرية ، يدل على أن الأمر هكذا فعلاً»[2]

---

(١) كنت : «الدين داخل...» ص ٤٠ من الترجمة الفرنسية المذكورة.

(٢) كارل بارت : «اللاهوت البروتستنتي في القرن التاسع عشر» ، ص ١٦٠ ، ترجمة فرنسية ، جنيف سنة ١٩٦٩ .

ذلك أن النتائج المترتبة على نظرية كنت هذه في الشر الأصيل نتائج بالغة الخطورة ولو استخلصت كلها بعمق واستقصاء لأفضت بكنت إلى متاهات لاهوتية بعيدة كل البعد عن نقده العقلي : مثل التبرير ، الغفران ، القدر السابق ، التحوّل ، الخ . فأنّى للإنسان ، إن كان شريراً بالطبع ، أن يصير خيراً براً ؟ الا تقتضي ذلك تحولاً جذرياً أصيلاً في طبع الإنسان ؟ لهذا نرى كنت نفسه يقر بأن «الإصلاح التدريجي لا يمكن أن يؤدي إلى أن يصير الإنسان خيراً أخلاقياً (مقبولاً عند الله) طالما كان أساس قواعده بقي دنساً ؛ ولا أقل من ثورة في استعدادات هذا الإنسان ؛ ولكنه لا يمكن أن يصير إنساناً جديداً إلا بنوع من تجديد الميلاد ، بخلق جديد (يوحنا : ٣) إن صح هذا التعبير ، وبتحويل لقلبه[1] . كما يقول أيضاً : «إن إمكان ان يتحول إنسان شرير بطبعه إلى إنسان خير بواسطة وسائله الخاصة هذا الإمكان يتجاوز طاقتنا ، فأنى لشجرة خبيثة أن تنتج ثماراً طيبة»[2] ؟

– ٥ –

أصل الشرّ في الطبيعة الإنسانية

الأصل الأول هو الذي لا ينتج بدوره عن أصل أسبق منه من نفس النوع . ويمكن أن يكون أصلاً **عقلياً** ، أو يكون أصلاً **زمانياً** : الأول لا يعتبر إلا **وجود** المعلول ، أما الثاني فلا يعتبر إلا **الإنجاز** ، ولهذا ينسب إلى زمان معين. وإذا عزى المعلول إلى علة ترتبط به وفقاً لقوانين الحرية ، كما هي الحال في الشر الأخلاقي ، فإن تحديد الحرية لإنتاجه لا يتصور أنه متحد مع أصل تعيينه في الزمان ، بل يتصور فقط من حيث الامتثال العقلي ، ولا يمكن ارجاعه إلى حالة سابقة «ولهذا فإن من التناقض أن نبحث عن الأصل الزماني للأفعال الحرة بما هي كذلك (كما هو الشأن في المعلولات الطبيعية) ، وبالتالي عن التركيب الأخلاقي للإنسان ، من حيث هو ممكن ، لانه يعني أساس استعمال الحرية الذي يجب ألا يبحث عنه إلا في امتثالات العقل (شأنه شأن المبدأ المحدد لحرية الإرادة بوجه عام»[3] .

---

(١) كنت : «الدين داخل...» ص ٧٠ – ٧١ من الترجمة الفرنسية المذكورة.

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٦٧ .

(٣) كنت : «الدين داخل...» ص ٦١ ، الترجمة الفرنسية المذكورة

ولهذا يرى كنت أن أفسد تفسير لأصل الشرّ الأخلاقي القول بأنه منتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، اي القول بالخطيئة الأولى المتوارثة من آدم إلى أبنائه جيلاً بعد جيل حتى اليوم؛ هي العقيدة المسيحية الأساسية.

لهذا رأى أن الحكاية الواردة في الكتاب المقدس عن الخطيئة الأصلية المتوارثة هي تصوير مجازي، لو فهم فهماً عقلياً سليماً لأكدّ الأصل العقلي للشر؛ أعني أن «كل فعل شرير إذا بحثنا عن أصله العقلي – فيجب أن يعتبر كما لو كان الإنسان قد وصل إليه مباشرة، ابتداء من حالة البراءة: لأنه أيا كان سلوكه السابق وأيا كانت الأسباب السابقة التي أثرت فيه، سواء أكانت في داخل نفسه أم خارجها لا يهم، فإن فعله مع ذلك حر ولا يتعين أبداً بأي واحد من هذه الأسباب؛ ويجب أن يعد إذن استعمالاً أصيلاً لإرادته الحرة. وكان عليه ألا يرتكبه مهما كانت الظروف الزمانية والارتباطات التي وقع فيها؛ لأنه لا علة في العالم تجعله يتوقف عن أن يكون كائناً فاعلاً بحرية»[1].

ولهذا ينبغي الا نبحث عن الأصل الزماني لهذا الفعل، وإنما فقط عن أصله العقلي لنحدد – ونفسر، إن أمكن – الميل أي الأساس الذاتي الذي جعلنا ننتهك قاعدتنا الأخلاقية.

والذي حدث بالنسبة إلى آدم – فيما روى الكتاب المقدس – هو أنه قد غلّب دوافع حسية على الناموس الإلهي، فارتكب الخطيئة. ونحن إنما نفعل نفس الشيء كل يوم: فنغلب دوافع حسية على ما يقضي به القانون الأخلاقي، فنرتكب الفعل الشرير. والفارق بين آدم وبيننا أنه بهذا الفعل انتقل من حالة **البراءة** إلى الخطيئة، ولهذا سمى فعله **سقوطاً**؛ أما نحن فننتقل من حالة الخطيئة إلى حالة خطيئة أخرى وهكذا. وبالجملة، فإن خطيئة آدم هي انتهاكه للقانون الأخلاقي من حيث هو أمر إلهي. لقد ظن أن هذا الأمر الإلهي قانون مشروط، وليس مطلقاً، بينما هو في الحقيقة مطلق، أعني أن مضمونه ليس اعتباطياً بل صارم مطلق يفرض نفسه على الإنسان بدون شروط.

وكون آدم قد جره إلى الخطيئة مغو أغواه يدل على أنه لم يكن فاسد الجوهر، وهذا يسمح بالتأميل في العودة إلى الخير[2].

---

(١) الكتاب نفسه، ص ٦٣.
(٢) الكتاب نفسه، ص ٦٦.

وعقيدة الخطيئة الأصلية[1] أو الخطيئة المتوارثة (Erbsunde) قد انقسمت حيالها المسيحية إلى تيارين: تيار يمثله القديس أوغسطين (المتوفى سنة ٤٣٠ م) وهو التقليدي والذي ساد بعد ذلك في الكنيسة الكاثوليكية، والثاني يمثله بلاجيوس (المتوفى بعد سنة ٤١٨ م). فأوغسطين – استناداً إلى العهد القديم والعهد الجديد ورسائل بولس وجماع آباء الكنيسة يريغ إلى توكيد سلطان الله المطلق، وشعور الإنسان بالضعف، وعجز إرادته عن الخير إذا ما تركت لقواها وحدها؛ ولهذا يؤكد أولوية اللطف الإلهي والاختيار الإلهي في أمر النجاة. أما بيلاجيوس فنزعته عقلية طبيعية، ولهذا يؤكد حرية الإنسان في أفعاله الأخلاقية، ويسعى إلى تحرير الإنسان من سلطان الله. ولهذا ينتهي إلى إنكار عقيدة الخطيئة الأولى الموروثة، وإلى إنكار الضعف الأخلاقي الموروث في الإنسان.

وأوغسطين يقول إن آدم ولد خالداً، لكنه بالخطيئة التي ارتكبها صار فانياً. أما بيلاجيوس فيقول بالعكس: إن آدم ولد فانياً، سواء ارتكب الخطيئة أو لم يرتكبها. وإذا كان الجنس الإنساني فانياً، فليس ذلك بسبب خطيئة آدم. وإذا بعثنا ذات يوم، فلسنا ندين بهذه الميزة لقيامة المسيح. إن آدم لم يمت لأنه خطىء، بل لأن طبيعة تكوينه تقتضي أن يموت.

وأوغسطين يؤكد أن خطيئة آدم لم تسيء إليه وحده فقط، بل أساءت إلى الجنس البشري كله. أما بيلاجيوس فيقول إن الجنس البشري لم يضار بخطيئة آدم. والذين يولدون يأتون إلى الدنيا على الحالة التي كان عليها آدم قبل الخطيئة، أي حالة البراءة[2].

وقد بالغ في توكيد مذهب أوغسطين ك. جانسن (C. jansen) الاستاذ في جامعة لوفان، في القرن السابع عشر، فيما عرف باسم مذهب الجانسنيين (Jansenisme). فقد ذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية فاسدة حتى أعمق أعماقها، حتى إن ارادة الإنسان تخضع للشهوات خضوعاً تاماً.

لكن في عصر التنوير بعث تيار بيلاجيوس من جديد، بفضل جان جاك روسو وقوله بالطيبة الطبيعية في الإنسان، وفولتير الذي هاجم عقيدة الخطيئة الأولى هجوماً عنيفاً.

---

(١) راجع بحثاً مفصلاً عن هذا الموضوع في «معجم اللاهوت الكاثوليكي» ج ٢ عمود ٢٧٥ – ٦٢٤، خصوصاً ص ٢٨٣ وما يتلوها. باريس، سنة ١٩٣٣.
(٢) **De gestis Pelagie.** XI 23, **Patrologia latina.** T. XLIV, col. 334,
De peccato orig., XI, 12, t. XLIV, col. 390.

١ – لقد رأى روسو أن هذه العقيدة تنم عن القسوة ، ولا تتفق مع طيبة الألوهية . «إن الإنسان خير بالطبع ، وأنا سعيد بالشعور بذلك»[١] ويؤكد هذا المعنى مراراً في سائر كتبه ، وخصوصاً في «اميل» .

٢ – وفولتير يهاجم بسكال ، ذا النزعة الجانسينية ، فينعت كتابه «الأفكار» بأنه إنما كتبه بسكال «ليبين الإنسان في ضوء كريه فظيع»[٢] . ذلك أن بسكال ينسب إلى جوهر الإنسان ما لا ينتسب إلا إلى بعض الناس .

* * *

ويمكن إذن أن نرجع موقف كنت من عقيدة الخطيئة الأولى : إما إلى التأثر بالتيار البيلاجيوسي وممثليه من بعد ، أو إلى روسو وفولتير . والشطر الثاني غير صحيح ، لأن الأساس الذي أقام عليه روسو رأيه – وهو أن الإنسان خير بالطبع – يتناقض تماماً مع مذهب كنت وهو أن الإنسان شرير بالطبع . ولهذا فإن الشطر الأول هو الصحيح ، وهو أن يكون قد تأثر بالنزعة البيلاجيوسية .

على أن تأويل كنت لحكاية الخطيئة الأولى كما وردت في «الكتاب المقدس» غير مقنع ؛ وهو نفسه اعترف بذلك فقال إن هذا التأويل «ينبغي ألا يعد تفسيراً للكتاب المقدس ، لأن هذا التفسير يبقى خارج حدود العقل» ، وإنما هو أراد أن «ينتفع اخلاقياً بفرض تاريخي دون أن يقرر هل هذا هو المعنى الحقيقي الذي قصده المؤلف»[٣] .

لكن كنت يضطر إلى الاقرار أيضاً بأنه لا يستطيع أن يفسر لماذا تتغلب دوافع الحس على القانون الأخلاقي فينا . «إن الأصل العقلي لهذا الميل إلى الشر يبقى محجوباً عنا ، لأنه ينبغي أن ينسب إلينا .. والشر لا يمكن أن يكون قد نشأ إلا عن الشر الأخلاقي (لا عن حدود طبيعتنا) ومع ذلك فإن استعدادنا الأول استعداد للخير (ولا أحد غير الإنسان نفسه هو الذي أفسد هذا الاستعداد ، إذا كان ينبغي ان ينسب هذا الفساد إليه) ، ولهذا لا يوجد لدينا سبب مفهوم لمعرفة من أين جاءنا الشر الأخلاقي أول ما جاء»[٤] .

---

(١) من رسالة إلى (M.Borde) راجع كتاب (P.M. Masson: La religion de J. J. Rousseau. Paris, 1916) .

(٢) فولتير : «الملاحظات الأولى على «أفكار» بسكال» ، سنة ١٧٢٨ .

(٣) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٦ ، تعليق ١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦٥ .

ولا تثريب على كنت في الاقرار بعدم فهم هذا الأمر ؛ وقد سبق له أن اعترف بعدم المفهومية بالنسبة إلى تفسير حرية الإرادة ، وتفسير كيف يمكن العقل المحض أن يكون عقلاً عملياً[١] .

---

(١) راجع : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ، ترجمة دلبوس ص ٢٠٢ . ج ٤ ص ٤٥٨ ، ٤٦٣ في طبعة أكاديمية برلين .

الفصل الثالث
الصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر للسيطرة على الإنسان

— ١ —

استرداد الاستعداد الأولي للخير

لكن إذا كان الانسان شريراً بالطبع ، فإنه في الوقت عينه قابل لإصلاح ذاته ، وهو ما يسميه كنت باسم : « استرداد الاستعداد الأولي للخير فينا »[1] ، إذ يتردد في نفسنا الأمر بأن علينا أن نصير أفضل مما نحن عليه . فلنحدد خصائص هذا الاسترداد :

١ — ولنلاحظ أولاً أنه تحوُّل أخلاقي صريح ؛

٢ — ومع ذلك فإن كنت يشبهه بتصور يوحنا الانجيلي للميلاد الجديد للانسان . فقد ورد في انجيل يوحنا أن المسيح قال : « الحق ، الحق ، أقول لك : إذا لم يولد المرء من جديد فإنه لا يستطيع أن يرى ملكوت الله » (اصحاح ٣ ، عبارة ٣) ويقول بعد ذلك حين يسأله نيقوديم : «كيف يمكن المرء أن يولد وقد صار عجوزاً ؟ أيستطيع أن يدخل مرةً أخرى في بطن أمه ويولد ؟ » فأجاب يسوع : « الحق ، الحق ، أقول لك : إذا لم يولد المرء من الماء والروح فإنه لا يستطيع أن يدخل ملكوت الله » وهكذا يربط كنت بين الاسترداد الأخلاقي لمبدأ الخير ، وبين التعبير الديني للميلاد الجديد للانسان .

٣ — يجب أن نفترض أن ثم جرثومة للخير بقيت في نفوسنا على طهارتها ولم

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ٦٩ من الترجمة الفرنسية المذكورة.

تقتلع أو لم تفسد ، وهذه الجرثومة لا يمكن أن تكون حُب الذات ، لأن حب الذات مصدر كل شر . وإنما هذه الجرثومة هي طهارة الدافع بوصفها الأساس الأخير لكل قواعدنا الأخلاقية .

٤ — ويتم هذا الاسترداد بنوع من الثورة ، إذ لا يمكن الانسان أن يترجح بين الطهارة والنجاسة ، وبالتالي لا يتم الاسترداد بطريقة تدريجية ، بل بانقلاب محوري ، يتحول فيه الضمير من النجاسة والفساد ، إلى الطهارة والصلاح . ومن هنا قيل إنه ميلاد جديد .

٥ — لكن الانسان مع ذلك « لا يصير خيّراً إلاّ بالفعل والتقدم المستمرين ، أعني انه يستطيع أن يؤمّل ، فبفضل طهارة المبدأ عنده الذي يعده القاعدة العليا لاختياره الحرّ وبفضل رسوخ هذا المبدأ ، نقول : إنه يستطيع أن يؤمّل في أن يرى نفسه على الطريق القويم (وإن كان ضيقاً) **لتقدم** متواصل من الشر إلى الأحسن . وبالنسبة إلى من تنفذ نظراته في العمق المعقول للقلب (لكل قواعد الإرادة الحرة) ، ومن بالنسبة إليه هذا التقدم اللانهائي يكونّ وحدة ، أي : بالنسبة إلى الله ، فهذا له نفس القيمة التي بها يكون الانسان خيّراً حقاً (انسان يرضى الله عنه) ، وفي هذه الحالة فإن هذا التغير يمكن أن يعدّ ثورة ، لكن بالنسبة إلى حكم الناس ، الذين لا يستطيعون أن يقدروا أنفسهم وشكل قواعدهم الأخلاقية إلا وفقاً لسلطانهم على الحساسية في الزمان ، فإن هذا التغير لا يمكن أن يعد إلا بمثابة سعي متواصل في سبيل الأحسن ، وبالتالي كإصلاح تدريجي للميل الى الشر ، من حيث هو تفكير لا معقول .

« وينتج عن هذا أن التكوين الأخلاقي للانسان ينبغي ألا يبدأ باصلاح الأخلاق ، وإنما بتحويل العقلية وتأسيس خُلق ، وإن كان الناس عادة يسلكون طريقاً عكسياً فيحاربون الرذائل بخاصة ، تاركين جذرها المشترك سليماً على حاله[1] » .

ومعنى هذه الفقرة أنه وإن كان استرداد الاستعداد الأوّلي للخير في نفس الانسان لا يتم إلاّ بثورة أي بانقلاب محوري ، فإنه في الواقع الفعلي يتم بتقدم متواصل . إنه ثورة في نظر الله الذي ينفذ إلى أعماق القلوب ، لكنه تقدم تدريجي في نظر بني الانسان . ولهذا فإن الانسان المتحول يظل خاطئاً في نظر الناس أي من حيث الافعال التجريبية . لكن قصد التحول يعد بالفعل في نظر الله انتقالاً إلى حالة الخير .

لكن ألا يتعارض هذا القول بإمكان استرداد الاستعداد الأولي للخير بواسطة الأفعال التدريجية مع الدعوى القائلة بفساد الانسان فيما يتعلق بكل خير؟ ويجيب كنت

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ٧١ — ٧٢.

على هذا السؤال بالايجاب : « نعم ، فيما يتعلق بالفهم ، أعني فهمنا لإمكانه ، كما هو الشأن بالنسبة إلى كل ما يجب امتثاله على أنه ضروري وفقاً لقوانين الطبيعة ، والذي مضاده ينبغي مع ذلك أن يمثل في نفس الوقت تحت القوانين الأخلاقية بوصفه ممكناً بالنسبة إلى الحرية ؛ ومع ذلك فإنه لا يتعارض مع إمكان هذا الاسترداد نفسه لأنه إذا كان القانون الأخلاقي يأمر بأنه يجب علينا الآن أن نكون أفضل ، فإنه ينتج عن هذا بالضرورة أنه لا بد أن يكون هذا ميسوراً لنا . ولهذا فإن القضية القائلة بأن الشر فطري ليس لها أي استعمال في الدوجماتيقا الأخلاقية ، لأن أوامرها تشتمل على نفس الواجبات وتحتفظ بنفس القوة سواء أكان هناك فيها ميل فطري إلى الإنتهاك ، أو ليس هناك هذا الميل »[١] .

صحيح أن الانسان لا يستطيع أن يقنع نفسه بذلك ، لكن ينبغي أن يقدر على أن يؤمل في ذلك .

لكن العقل ، وقد ثبّط عزمه المجهود الأخلاقي ، يدّعي العجز بالطبيعة ، ولهذا يهيب بكل أنواع الأفكار الدينية غير الطاهرة ، ومن بينها الزعم بأن الله قد وضع مبدأ السعادة شرطاً أعلى لأوامره . ويمكن إرجاع كل الأديان – هكذا يقول كنت – إلى نوعين : دين يسعى إلى الأفضال (وهو دين العبادة المحضة) ، ودين أخلاقي ، أي دين السلوك الخيّر . ووفقاً للنوع الأول فإن الانسان يزعم أن الله يمكن أن يكفل له السعادة الأبدية دون أن يكون في حاجة إلى أن يصير أفضل ، وذلك بأن يغفر الله له خطاياه ، أو إذا لم يكن هذا ميسوراً ، فإنه يزعم أن الله يمكن أن يجعله أفضل دون أن يكونَ في حاجة إلى شيء آخر غير أن يصلّي لله ويدعوه ؛ ولو كانت الرغبة تكفي ، لصار الناس جميعاً أخياراً أبراراً .

أما الدين الأخلاقي – ويرى كنت أن المسيحية هي وحدها التي لها هذا الطابع – فيقرر كمبدأ أساسي أنه يجب على كل إنسان ، بحسب قواه ، أن يفعل ما يستطيع ابتغاء أن يصير أفضل ، وفقط حين يكون قد استثمر ما لديه من استعداد أصيل للخير فإنه يمكنه أن يؤمل في أن ما ليس في مقدوره سيتم تحقيقه بمعونة من أعلى . وليس من الضروري مطلقاً أن يعرف الانسان ما هي هذه المعونة ؛ ولربما تغيّرت بحسب العصور وبحسب الناس .

(١) الكتاب نفسه ص ٧٥ .

– ٢ –

حق مبدأ الخير في السيطرة على الإنسان

الكمال الأخلاقي للانسانية هو غاية الألوهية من خلق العالم . وهو المعبر عنه بـ « الكلمة » التي بها توجد كل الأشياء وبدونها لم يكن شيء مما كان . وهكذا يفسّر أو يؤول كنت العبارات الأولى في مستهل انجيل يوحنا ، على طريقته في تأويل عبارات الانجيل التي لا تفهم بالعقل .

وهذا الكمال الأخلاقي « موجود في الله منذ الأزل » ، وفيه « أحبّ الله العالم » . « **والسموّ** إلى هذا المثل الأعلى للكمال الأخلاقي ، أعني إلى النموذج الأعلى للنيّة الأخلاقية بكل طهارتها ، هو الواجب العام للانسانية ؛ وهذه الفكرة نفسها التي يقترحها علينا العقل نموذجاً يسعى لبلوغه ، يمكن أن تعطينا القوة على ذلك . لكن لما كنّا لسنا نحن الذين أبدعناها ولما كانت قد اتخذت مكانها في الانسان دون أن يفهم كيف استطاعت الطبيعة الانسانية أن تتقبلها مجرد تقبّل ، فإن من الأفضل أن نقول إن هذا النموذج الأعلى قد **تنزّل** إلينا من السماء ، وأنه اتخذ شكل الانسانية ... وهذا الاتحاد معنا يمكن أن يعدّ حالة **هبوط** من ابن الله ، لذا تصورنا هذا الانسان مملوءاً بمشاعر إلهية »[١] .

وبالايمان العملي بابن الله هذا (من حيث أننا تصورناه متجسداً في طبيعة إنسانية) صار في وسع الانسان أن يؤمّل في أن يكون مرضياً عند الله وسعيداً .

وهكذا نرى كنت يؤول فكرة : « ابن الله » و « الكلمة » و « الفادي للبشر » تأويلاً عقلياً أخلاقياً محضاً هكذا :

ابن الله ، كلمة الله ، الله المتجسد في انسان = المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للانسانية .

وهذه الفكرة ، فكرة المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للانسانية ، قائمة في عقلنا المشرّع أخلاقياً ويجب علينا أن نلتزم بها ، وتبعاً لذلك ينبغي أن يكون هذا ميسوراً لنا . ولا بد لكل إنسان أن يجد في نفسه مثالاً على هذه الفكرة التي يوجد نموذجها الأعلى في العقل .

(١) الكتاب نفسه ، ص ٨٦

وإذا كان إنسان من هذا النوع مزوّد بمشاعر إلهية حقاً قد نزل – على نحو ما – من السماء إلى الأرض ، وأعطى – بمذهبه ، وسلوكه وآلامه – نموذجاً للانسان المرضيّ عند الله ، وأحدث في العالم خيراً أخلاقياً ضخماً بثورة أحدثها في الجنس الانساني ، فلا محل لاعتباره شيئاً آخر غير كونه إنساناً ولد ولادة طبيعية ؛ « ومع ذلك فلسنا نريد بهذا أن ننكر إنكاراً مطلقاً إمكان أن يولد ولادة خارقة على الطبيعة . لكن من الناحية العملية ، فإن هذا الفرض الأخير (الولادة الخارقة على الطبيعة) ليست له أية فائدة لأن النموذج الأعلى الذي نجعله أساساً لهذه الظاهرة يجب أن يُبحث عنه بالضرورة دائماً في داخل قدراتنا (وإن كنا أُناساً طبيعيين) ؛ ثم ان وجوده في النفس الانسانية هو في ذاته غير مفهوم بدرجة كافية ، إلى حد أن من الممكن أن نقرّ – إلى جانب أصله الخارق – بتجسده في إنسان خاص . بل بالعكس ، إن رفع قديس كهذا فوق كل عجز الطبيعة الانسانية سيكون عقبة في نظرنا ، أمام التطبيق العملي لفكرته المقترحة لمحاكاتنا إياها[1] . »

إذن من الأفضل أن نتصور ميلاد هذا الانسان النموذج الأعلى أنه ميلاد طبيعي ؛ لأن تصوره ميلاداً خارقاً على الطبيعة سيحول بينه وبين الانسان الطبيعي أن يكون قدوة للاقتداء به من جانب هذا الأخير . وإلاّ لقال هذا الانسان الطبيعي : أعطني اليقين التام بأنني سأشارك في حياة أبدية سعيدة بعد قضاء فترة على الأرض ، فإنني سأكون حينئذ مستعداً لتحمل كل أنواع العذاب والآلام مهما كانت قسوتها حتى أبشع الموت ، مادمت سأحظى بعد ذلك بالنعيم الأبدي .

وهكذا نرى كنت ينتهي إلى إفراغ عقيدة : « ابن الله ، المتجسد في صورة إنسان ، كلمة الله ، الفادي » – إفراغها من كل مضمون لاهوتي ، وإلى تأويلها تأويلاً عقلياً خالصاً بأنها **المثل الأعلى للكمال الأخلاقي للانسان** .

وقد لاحظ كارل بارت أن كنت لم يذكر اسم المسيح أو يسوع أبداً في كل كتاباته ، واستطاع دائماً أن يتجنب ذكره في اقتباساته العديدة من الانجيل في كتابه

---

(١) الكتاب نفسه ص ٨٨ – ٨٩ .

(٢) هذه ملاحظة غير صحيحة ولا ندري كيف أكدها كارل بارت ! فإن كنت ذكر اسم « يسوع » و « المسيح » في عدة مواضع من كتبه ، وفي كتاب « الدين داخل حدود العقل فقط » ، نذكر منها في الكتاب الأخير ص ٣٦٠ (من الجزء السادس من نشرة برلين) حيث قال : « إن يسوع الذي من الناصرة ... » .

كذلك ذكر كنت اسم : « المسيح » في كتاب « النزاع بين كليات الجامعة » ص ٧٠ (من الترجمة =

« الدين داخل حدود العقل فقط » . وإنما يذكره فقط بالنعوت التالية : « صاحب الانجيل » ، « مؤسس الكنيسة » ، « ابن الله » ، « رسول الله » ، « المبشر » ويسلّم بأنه أحدث ثورة كلية في الجنس البشري ، على الأقل من الناحية الدينية . ويفسّر عقيدة ابن الله المتجسّد في شكل إنسان بأنها فكرة الكمال الأخلاقي « المقترح نموذجاً لنا » ، وبهذه المثابة فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مخلوقة ، إنها لا يمكن أن تكون إلا فكرة إنسان مستعد ليس فقط ليؤدي وحده الواجب الانساني ، بل وأيضاً أن يتحمل كل الآلام من أجل خلاص العالم . لكن هذا المثل الأعلى ليس في حاجة إلى أن يتحقق تاريخياً حتى يكون قدوة تحتذى ، ذلك لأنه مغروز في عقلنا ، وحتى لو كان تحقيقه ممكناً من حيث المبدأ ، فإن نموذجه قائم مع ذلك في العقل نفسه . « والقديس كما يصوره الانجيل ، قبل أن نتعرفه على أنه كذلك ، يجب أن يقارن مع مثلنا الأسمى في الكمال الأخلاقي ، لأنه يقول : لماذا تسمونني خيراً ؟ (أنا الذي ترونه بعيونكم) ؟ لا خيّر (أي نموذج للخير) الآ الله (وهو لا يُرى بالأبصار) . من أين جاءتنا إذن فكرة الله بوصفها فكرة الخير الأسمى ؟ إنها صادرة عن فكرة الكمال الأخلاقي التي يكوّنها العقل على نحوٍ قبلي (o Priori) ويربطها ربطاً لا انفصام له بفكرة الارادة الحرة[1] » .

وهذا النموذج الاعلى هو موضوع الايمان الجالب للنجاة . « فإذا كان يوجد – في نظر كنت – شيء يناظر ما يسميه استهلال إنجيل يوحنا باسم : « الكلمة » ، فمن المؤكد أن من رأيه أن هذه الكلمة لم تتجسّد . وعند الدين الطبيعي أن ابن الله هو « فكرة الانسانية » أولى من أن تكون فكرة إنسان بعينه (تنازع كليات الجامعة ص ٨١) . وهذا هو السبب في أن الايمان به لا يمكن أن يقوم على أساس معجزات ، مصادرتها يجب أن تعد بالأحرى « عدم اعتقاد أخلاقي » (« الدين ...... » ص ٧٧ ، ١١٦) ؛ فالانسان العاقل لا يقيم وزناً للمعجزات إلا فيما يتعلق بماضٍ بعيد ، لا بالحاضر (« الدين .... » ص ١١٨) ، فالمعجزات لا يمكن أن تمثل شيئاً آخر غير « آثار الطبيعة » ولا يمكن إذن أن تكون موضوعات للايمان (« الدين .... » ص ١٢٤) وعمل ابن الله ، في مقابل ذلك ، وخصوصاً العذاب الذي تحمله ، بالقدر الذي به يتجاوز مذهبه ، يجب أن يفهم على النحو التالي كما صرح كنت في أحد المواضع :

الفرنسية) لجبلان ، باريس سنة ١٩٣٥) .

وربما كان تقليل كنت من ذكر اسم « المسيح » راجعاً إلى ما ذكره هو في تعليقه (ص ٥٥ من الترجمة الفرنسية لكتاب « النزاع بين كليات الجامعة » ، باريس سنة ١٩٣٥) حيث قال : « من غرائب استعمال أو سوء استعمال اللغة الألمانية أن أتباع ديننا مسيحون (christen) (حرفياً المسيحون بدون ياء النسب) كما لو كان هناك أكثر من « مسيح » وكما لو كان كل مؤمن به « مسيحاً » .

(١) كنت : « تأسيس ميتافزيقا الأخلاق » ص ٢٩ ، المكتبة الفلسفية ، المجلد رقم ٤١ .

الانسان **المعقول** هو أمام الله شيئ آخر غير الانسان التجريبي ، والأول يتحمل إذن خطيئة الثاني بدلاً منه ، معطياً الله ، بواسطة العذاب والموت ، للعدالة العليا ، إنه مخلّص الإنسان التجريبي ، حتى إن هذا الأخير ، من حيث هو — رغم كل شيء — هو نفسه الانسان المعقول ، يمكن أن يؤمل في الظهور بمظهر المقبول عند هذا وكأنه أمام قاضيه (« الدين ... » ص ٩٨ وما يتلوها)[1] » .

وإلى نفس الفهم يذهب يوسف بوهاتك فيقول : « إن الشواهد الكتابية المقتبسة عن استهلال انجيل يوحنا (« الكلمة ... التي بها كان كل شيئ وبغيرها لم يكن شيء ») وعن الرسالة إلى العبرانيين (الرسالة الأولى الاصحاح الأول ، عبارة ٣ : وهو لمعان مجده) لا تدع أدنى شك في أن كنت عد فكرة اللوغوس (الكلمة) ذات المدلول الشخصي الكوني الميتافيزيقي هي هي بعينها المبدأ الأخلاقي ، وما في نظرية الكلمة من مبدأ الوجود الأزلي أو الوهبة المسيح قد أوله تأويلاً أخلاقياً .... كذلك مذهب الكنيسة في تأنس المسيح والتحديد العقيدي للعلاقة بين الطبيعتين [الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية في المسيح] قد أولّه كنت تأويلاً أخلاقياً : إن « الله لم يصر جسداً ، بل النموذج الأولي الأخلاقي قد نزل إلينا واتخذ شكل الناسوت . وما تزعمه العقيدة من « سر الطبيعتين » سيؤول تأويلاً أخلاقياً بمعنى أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن الطبيعة الانسانية أن تكون قابلة لفكرة طهارة الضمير الأخلاقي ، لأنه ليس من الممكن أن نتصور كيف أن الانسان الشرير بطبعه ينفصل عن نفسه ، ويسمو إلى المثل الأعلى للقداسة ، كما أنه ليس من المتصوّر أن يتقبل هذا المثل الأعلى الانسانية وينحط إليها . إن هذا الاتحاد بنا يمكن إذن ان ينظر إليه على أنه شبيه بحالة نزول ابن الله[2] » .

ويحاول بوهاتك أن يجد مشابه لرأي كنت هاهنا في مواضع عند اشتابفر[3] ، وعند بومجارتن (**Metaphysik, P.145, 146**) حين يقول : « إن غاية الله من خلقه العالم هي كمال المخلوقات » . لكن هذه المشابه بعيدة تماماً عما ذهب إليه كنت ، وإن تشابهت في بعض الألفاظ مع ألفاظ عبارته .

(١) كارل بارت : « اللاهوت البروتستنتي في القرن التاسع عشر » ص ١٥٣ — ١٥٤ . ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٦٩ .

(٢) يوسف بوهاتك : « فلسفة كنت الدينية ... » ص ٣٥١ — ٣٥٢ . هامبورج ، سنة ١٩٣٨ .

(٣) Stapf Sittenlehre I, 610.

هل يتم الاسترداد في زمان ؟

لكن المشكلة الحقيقية في نظرية كنت في الاسترداد هي فيما يلي : هل يتم هذا الاسترداد في زمان ، أو خارج الزمان ؟

تناول هذا المشكلة برنشفك وجول لاشلييه . أما برنشفك[1] فيرى أن التحول إلى الخير شأنه شأن الشرّ الأصيل والتبرير يتم خارج الزمان ، لأنه عقلي محض وليس حادثاً يخضع لإطار الزمان كالظواهر . لكن لما كانت حالة الاسترداد قد تلت حالة الشرّ ، فإن معنى هذا أن ثمّ زماناً ، إذ لا محل للكلام عن القبل والبعد إلاّ مع الزمان . فهنا تناقض .

وأما لاشلييه[2] فيقول إنه لا يمكن أن نميز في الانسان المتحوّل بين جزئين يتلو أحدهما الآخر : الأول يناظر الاختيار الأولي للشر ، والثاني يناظر إلغاء هذا الاختيار . إن الشر والتحول لا يمكن أن يقوما على نفس المستوى : ذلك أن التحول أمر احتمالي ، وهو من نوع الأمل والايمان ، لا يراه إلا الله وحده ويبرّرنا أمامه ، تاركاً إيانا كما نحن عليه في نظر أنفسنا .

بيد أن تفسير لاشلييه هاهنا لا يتفق مع اتجاه كنت تماماً ، لأن كنت يتحدث فعلاً عن تحول من حالة الشر الأصيل إلى حالة استرداد الخير الأصيل ، ويصوّر الأمر على أنه يتم في مرحلتين تتلو الثانية منهما الأولى . لكن لاشلييه محقّ في قوله إنهما ليسا من نفس المستوى : إذ حالة الشر الأصيل يقينية قائمة فعلاً منذ ميلاد الانسان ، بينما استرداد الخير الأصيل أو بذرة هذا الخير أمر احتمالي جداً ، ونادراً ما يقع . والسؤال هو : هل إذا تم ، هل يتم في الزمان أو يتم خارج الزمان ؟ إن كنت ترك هذه المشكلة على حالها دون أيّ حل .

— ٣ —

صعوبات تحقيق الكمال الأخلاقي

لكن امكان تحقيق الكمال الأخلاقي للانسانية يصطدم بصعوبات :

١ — أولها هي « أن القانون يقول : « كونوا قديسين (في سلوككم) مثلما هو

(١) في كتابه : « تقدم الوعي في الفلسفة الغربية » ج ١ ص ٣٢٩ — ٣٣١ ؛ وراجع له أيضاً : « العقل والدين » ص ١٧٢ — ١٧٥ .

(٢) راجع : « مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » ، جلسة ١٩٠٤/١٠/٢٧ ، وأعيد نشره في « مؤلفات جول لاشلييه » ج ٢ ص ١٣١ — ١٣٩ ، باريس سنة ١٩٣٣ .

قدوس أبوكم الذي في السموات». لأن هذا هو المثل الأعلى لابن الله المقترح لنا كنموذج للاقتداء به. بيد أن المسافة بين الخير الذي يجب علينا أن نحققه في أنفسنا وبين الشر الذي تنطلق فيه، مسافة لا متناهية، ولهذا لا يمكن أبداً الوصول إلى الهدف، فيما يتصل بالفعل، أعني تطابق سلوكنا مع قداسة القانون. لكن لا بد مع ذلك من قيام اتفاق بين قداسة القانون وبين أخلاقية الانسان. ولهذا ينبغي أن نجعل هذه الأخلاقية تقوم في النية، في القاعدة الكلية المحضة للاتفاق بين السلوك وبين القانون الذي هو الجرثومة التي يجب أن ينبثق عنها كل الخير من أجل أن تنمو، وهذه النية تصدر عن مبدأ مقدس تقبله الانسان في قاعدته الأخلاقية العليا. وهذا تحوّل ممكن لأنه واجب — لكن الصعوبة هي في معرفة كيف يمكن النيّة أن تشتمل على الفعل الذي هو دائماً ناقص (لا بوجه عام، وإنما في كل وقت). — الحل يتوقف على هذه الملاحظة وهي أن هذا الفعل — من حيث هو تقدم مستمر للخير الناقص نحو الأحسن إلى غير نهاية — يبقى حسب تقديرنا — لأننا محدودون بالضرورة، في تصورات العلاقة بين العلة والمعلول، بالشروط الزمانية — نقول إنّ هذا بالفعل ناقص دائماً، حتى إنه يجب علينا لزاماً أن نعدّ الخير في الظاهرة أي تبعاً للفعل في كل وقت فينا أنه غير كاف في نظر القانون المقدس؛ أما التقدم إلى غير نهاية نحو التطابق مع القانون، فيمكننا أن نعتبر أنه مقدّر — بسبب النية التي يصدر عنها والتي هي فوق حسية — بواسطة كاشف القلوب، في عيانه العقلي المحض، أنه مثل كلّ تام، حتى وفقاً للفعل (السلوك)؛ ويمكن الانسان على هذا النحو، على الرغم من عدم كفايته المستمر، أن يؤمل مع ذلك في أن يكون مقبولاً عند الله، أيّاً كانت اللحظة التي فيها ينتهي وجوده[1]».

الصعوبة الأولى إذن هي أن الانسان مهما فعل ملتزماً للقانون الأخلاقي فإنه سيظل دائماً في حالة نقص؛ وهو يشعر بذلك باستمرار.

٢ — أما الصعوبة الثانية فتتعلق **بالسعادة الأخلاقية**؛ وليس المقصود بذلك التأكد من استمرار امتلاك الانسان للرضا الناتج عن الحالة الجسمانية، بل استمرار تقدم النية نحو الخير وهذا الأمر لا سبيل إلى تأكد الانسان منه: فهو إذ أرجع البصر إلى الوراء فإنه أحياناً يشاهد تقدماً نحو الخير، وأحياناً أخرى يرى انزلاقاً نحو الشر. «إن اليقين في هذا الصدد ليس ممكناً بالنسبة إلى الإنسان، وليس مفيداً من الناحية الأخلاقية، بقدر ما يتبين لنا. لأنه ينبغي أن نلاحظ أننا لا نستطيع أن نقيم هذه الثقة على الشعور المباشر

(1) كنت: «الدين داخل...» ص ٩٢ — ٩٣، الترجمة الفرنسية المذكورة.

بعدم تغير نياتنا، وهي غير منكشفة لنا، بل علينا أن نستنتجها من نتائجها وحدها في الحياة؛ غير أن هذا الاستنتاج، المستخلص فقط من ملاحظات هي ظواهر للنية الحسنة والسيئة لا يمكن أبداً من التأكد خصوصاً من **قوتها**[1]».

٣ — والصعوبة الثالثة —وتبدو في الظاهر أكبر الصعوبات— التي تمثل كل إنسان، حتى لو سلك سبيل الخير، أنه سيكون مداناً أمام العدالة الإلهية هي ما يلي: «مهما كان سلوكه حينما تحلّى بنيات حسنة، ومهما كانت مثابرته في السلوك في الحياة وفقاً لها، فإنه مع ذلك قد **بدأ بالشر**، ومن المستحيل عليه أن يمحو هذا الدين أبداً. ولقد يحدث أنه بعد التحول الذي تم في قلبه فإنه لن يرتكب بعد ذلك شراً، لكنه لا يستطيع أن يعتبر أنه بهذا قد دفع ديونه القديمة. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يستطيع أن يستخلص من السلوك الحسن فائضاً يتجاوز ما يجب عليه أن يدفعه في كل حالة، لأن من واجبه في كل وقت أن يفعل كل ما يستطيع فعله من خير. — إن هذا الدين الأصيل السابق بوجه عام على كل خير يتيسر له فعله — وهذا هو ما نقصده من تعبيرنا: «الشر الأصيل» (راجع القسم الأول)، ولا نقصد شيئاً آخر غير ذلك — لا يمكن محوه بواسطة غيره، حسبما يتراءى لنا بحسب شريعتنا الفعلية؛ ذلك لأنه ليس التزاماً **قابلاً للتحويل**، مثل الدين من النقود، يمكن أن ينتقل إلى طرف ثان (ويستوي في هذه الحالة عند الدائن أن يقوم بالدفع المدين الأصلي أو غيره)، بل هو دين شخصي وهو أكثر الديون شخصية، دين ناشئ عن الخطيئة التي يجب ألا يتحملها إلا مرتكبها وليس شخص بريء، مهما يكن من الكرم بحيث يريد أن يتحمل وزرها عن الغير[2]».

إن دين الخطيئة لا يشبه الدين المالي، فهو لا يقبل التحويل إلى الغير مثل الدين المالي الذي يستوي فيه لدى الدائن من الذي سيدفع. بل دين الخطيئة دين شخصي تماماً، لأنه دين معنوي، والدين المعنوي لا يقبل التحويل أبداً؛ إنه يتعلق بالانسان بما هو إنسان بوصفه هو الفاعل أو المرتكب للفعل الذي هو الخطيئة.

والنتيجة الدينية لهذا الموقف هي إنكار فكرة الفداء في المسيحية: إذ لما كانت الخطيئة شخصية تتعلق بمرتكبها وبه وحده، فكيف يتولى الكفارة عنها غيره، حتى لو كان هذا الغير هو ابن الله؟!

(1) كنت: «الدين داخل...» ص ٩٨ من الترجمة الفرنسية المذكورة.

(2) الكتاب نفسه ص ٩٨ — ٩٩.

ولئن كان كنت لم يعبّر عن هذه النتيجة صراحة ، حتى لا يجرح المشاعر الدينية بقسوة ، فإنها إلزام على مذهبه الذي أتينا على عرضه ، لا يستطيع الافلات منه .

ويحاول كنت بصعوبة أن يجد الحل لهذه الصعوبة الثالثة . ويبدأ فيقرر أولاً أن العقاب على ما اقترف المرء قبل التحول أمر تقتضيه العدالة الالهية ، ولا مجال للشك فيه . والسؤال هو : هل يمكن أن يمحو التحوّل – أو التوبة – ما سبق من ذنوب ؟ « إن التوبة هي ترك الشرّ والدخول في الخير ، يتجرد المرء عن الانسان القديم ، ويتدثر إنساناً جديداً ، لأن الشخص يموت عن الخطيئة (ويموت إذن عن كل الميول من حيث انها تسوقه إليها) ليحيا وفقاً للعدالة . ومع ذلك فإن في التوبة بوصفها تحديداً عقلياً ، لا يوجد فعلان أخلاقيان منفصلان بفترة من الزمان ، وإنما التوبة تجعل منهما شيئاً واحداً لأن ترك الشر ليس ممكناً إلا بفضل النية الطيبة التي هي العلة في الدخول في الخير ، والعكس . وإذن فالمبدأ الخيّر مندرج في ترك الشر كما هو مندرج في قبول النية الطيبة ، والألم الذي يصحب الفعل الأول إنما يصدر كله عن الثاني . وترك النية السيئة من أجل النية الحسنة هو ، من حيث هو «موت للانسان القديم وصلْب للجسد» ، تضحية وبداية لسلسلة طويلة من بلايا الحياة يتحملها الانسان الجديد وفقاً لعقلية ابن الله ، أي من أجل حب الخير فحسب ، وهي بلايا تعود إلى انسان آخر عقاباً له ، أعني إلى الإنسان القديم ، لأن هذا الإنسان قد صار إنساناً جديداً آخر من الناحية الأخلاقية . – وإذن فعلى الرغم أنه من الناحية الجسمية (من حيث هو كائن محسوس في التجربة) هو هو نفس هذا الانسان الخاطىء الذي يجب أن يحاكم أمام محكمة أخلاقية ، وبالتالي بواسطة نفسه ، فإنه مع ذلك في نيته الجديدة (بوصفه كائناً عقلياً) في حضرة حاكم إلهي في نظره تقوم النية مقام الفعل ، انسان آخر من الناحية الأخلاقية ؛ وهذه النية ، في طهارتها كنية ابن الله الذي تقبله في ذاته أو هي هذا الابن نفسه (إذا شخصنا هذه الفكرة) ويتحمل من أجله ، وكذلك من أجل كل أولئك الذين يؤمنون به عملياً بوصفه **بديلاً** ، نجاسة الخطيئة ، مرضياً – «بوصفه **مخلصاً** ، عن طريق آلامه وموته – العدالة الالهية وسالكاً مسلك **المحامي** حتى يستطيعوا أن يبرروا أنفسهم أمام قاضيهم ، اللهم إلا أنه (في حالة هذا التمثيل) فإن الآلام التي ينبغي أن يتحملها الانسان الجديد ، الذي مات عن الانسان القديم ، يصور في ممثِّل الانسانية على أنه موت يتحمل مرة واحدة عن كل المرات . – ونجد هاهنا هذا الفائض الزائد عن الأفعال ، الفائض الذي كان يعوز ، وفضلاً يُعزى إلينا بواسطة اللطف (grâce,guode) »[1] .

(١) الكتاب نفسه ص ١٠١ – ١٠٢ .

ومرة أخرى نرى كنت يؤول الفكرة الدينية في « المخلّص » « الفادي للبشر » في المسيحية تأويلاً عقلياً أخلاقياً محضاً :

١ – فابن الله هو الانسان الجديد الذي تاب عن الانسان القديم الشرير بطبعه .

٢ – وعذاب المسيح وآلامه هى الآلام التي يتحملها التائب عن خطاياه الناجمة عن طبعه الشرير ؛

٣ – « والفادي للبشر » هو قيام هذا الانسان الجديد بتبرير نفسه امام الله .

٤ – أما « اللطف » فشكل مجرد لمعزة الله للتائب ، ولا علاقة له بعقيدة الفداء

ومرة أخرى نجد كنت يفرغ هذا المعنى أعني « اللطف » من مضمونه الديني .

فاللطف بالمعنى الديني هو هبة خارقة على الطبيعة ، أو مجموع الهبات الخارقة على الطبيعة ، التي يمنحها الله من فضله ، أي مجاناً ، لأحد مخلوقاته العاقلة من أجل نجاته الأبدية . ومن هنا يميّز بين الطبيعة ، وبين اللطف على أساس أن هذا الأخير خارق على الطبيعة ، لأنه هبة من الله فوق الطبيعة . وهذا الخرق للعادة هو الذي يكفل لمن يناله اللطف الالهي أن يسمو إلى مرتبة ابن الله ويشبه القديس باسليوس[1] عون الله للانسان الذي ينهض من سقطة الخطيئة بفعل من تمسك طفلاً لا يعرف السباحة كي لا يغرق .

وقد ألح القديس بولس في توكيد اللطف ، وفي إثره سار رجال الكنيسة الأوائل ؛ كليمانس الروماني ، واغناطيوس الأنطاكي ، وكليمانس السكندري ، وأوريجانس ، وباسليوس ، الخ . وقسموه إلى عدة أنواع ، أهمها التفرقة بين اللّطف العلاجي واللطف الواهب للقداسه (*)

لكن في بداية القرن الخامس الميلادي ظهر مذهب بلاجيوس[2] الذي أشرنا إليه من قبل ، فأنكر ضرورة العون الالهي في العمل بأوامر الله ونواهيه وفي ممارسة الفضائل ؛ ويؤكد أن الإرادة الانسانية قادرة وحدها – دون عون من الله – على أداء كل واجباتها . ذلك أن بيلاجيوس كما رأينا قد أنكر أن الارادة الانسانية قد اضعفتها خطيئة

(١) Basiluis: In ps. XXIX, n. 2, **Patr. Gr.**, t. XXIX, Col. 309.

(٢) راجع عنه خصوصاً كتاب :

Georges de Plinval: **Pelage, ses ecrits, sa vie et sa reforme.** Lausanne, 1943.

(*) راجع عنهما ما يلي :

Scheeben: **Natur und Gnade**, Mainz 1861; Schuzler: **Natur und uebernatur**, Mainz 1865; — **Dogma von der Gnade**, Mainz, 1867.

آدم وصارت ميالة إلى الشر وأنكر أنه قد خلق في حالة أسمى من الحالة التي يولد عليها كل الناس الآن . وأكدّ أن الانسان يستطيع بارادته أن يقاوم الشر وان يفعل الخير دون حاجة إلى عون خارق على الطبيعة .

أما كنت فقال عن الطبيعة وعن اللطف ما يلي :

« إذا فهمنا من **الطبيعة** أنه المبدأ المسيطر في الانسان لتحقيق سعادته ، وفهمنا من **اللطف** الاستعداد غير المفهوم الأخلاقي فينا ، أعني مبدأ الأخلاقية المحضة ، فإن الطبيعة ليس فقط تختلف عن اللطف ، بل هما في تنازع في أغلب الأحوال . لكن إن فهمنا **الطبيعة** (بالمعنى العملي) بمعنى القدرة على أن يحقق المرء بقواه الخاصة غايات معينة ، فإن اللطف لن يكون حينئذ إلاّ طبيعة الانسان من حيث أن أفعاله تتعيّن بواسطة مبدئه الباطن ، لكنه فوق حسي (امتثال واجبه) ، وهو مبدأ لأننا نريد أن نفسرّه لأنفسنا دون أن نعرف سببه فإننا نتمثله كأنه الميل إلى الخير هذا الميل الذي أحدثته الألوهية فينا ، ولا يوجد فينا أساس له ، أي نتمثله أنه لطف[1] » .

وواضح من هذا النص أن كنت يؤول اللطف الالهي بأنه تصويرٌ مجازي لسبب السلوك الأخلاقي فينا ، حين لا نرى أن مبدأ هذا السلوك الأخلاقي له أساس في نفوسنا بوصفنا ذوات عاقلة .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفهم قوله بلغة دينية موهمة إن « اللطف ، أعني الرجاء في تنمية الخير وقد صار حياً في ابن الله بواسطة الايمان بالاستعداد الأصيل للخير فينا ومثل الانسانية المرّضيّة عند الله[2] » .

وكنت في تفسيره للطف بأنه مددٌ خارق لتكميل النقص في الانسان ، مدد من الله لتمكين الانسان من بلوغ مصيره إذا لم يستطع بلوغ مصيره بقواه الخاصة — لا يؤكد وجود هذا المدد الالهي فعلاً ، وإنما هو في نظره أمل ورجاء ، لأنه لا يستطيع إثبات وجود هذا المدد الخارق عن طريق العقل . « وهذا الايمان بإمكان هذا المدد يجعل المرء سعيداً ، لأن الانسان يستطيع تحصيل الشجاعة والنيّة الراسخة للعيش على نحوٍ يرضى عنه الله (وهذا هو الشرط الوحيد للرجاء في السعادة) وذلك بكونه لا ييأس من النجاح في غايته العليا (وهي أن يرضى عنه الله) . ومع ذلك فليس من الضروري تماماً أن

(1) كنت : « النزاع بين كليات الجامعة » ، ترجمة فرنسية ص ٤٧ — ٤٨ ، باريس سنة ١٩٣٥ = ج ٧ ، ص ٤٣ من نشرة أكاديمية برلين .

(2) كنت : « النزاع بين كليات الجامعة » ، ترجمة فرنسية ص ٤٨ ، باريس سنة ١٩٣٥ ، ج ٧ ص ٤٣ ، طبعة أكاديمية برلين .

ينبغي عليه أن يعرف وأن يقدر على أن يبين ، على نحو دقيق محدد ، في ماذا تقوم الطرق والوسائل لهذا المدد (الذي هو في النهاية كمالٌ ، وغير مفهوم لنا ، على الرغم من كل ما عسى أن يقوله عنه الله) ، وأكثر من ذلك سيكون من التهوّر أن يتطلع إلى هذا الفهم . — والمواضع الواردة في الكتاب المقدس التي يبدو في الظاهر أنها تتضمن وحياً معيناً من هذا النوع يجب أن تؤول على أنها تتعلق فقط بأداة هذا الإيمان الأخلاقي عند الشعب ، وفقاً للمعتقدات التي كانت لديه آنذاك . لا على أنها إيمان ديني (لجميع الناس) ؛ وعلى أنه — تبعاً لذلك — يتعلق فقط بإيمان الكنيسة (مثلاً ، بالنسبة إلى اليهود — النصارى) ، وهذا الايمان في حاجة إلى شواهد تاريخية ليس في وسع كل انسان أن يشارك فيها ؛ بينما الدين (من حيث هو مؤسس على مفهومات أخلاقية) يجب أن يكون كاملاً ولا يقبل في ذاته الشك » . (الكتاب نفسه ، ص ٤٨ — ٤٩ من الترجمة الفرنسية) .

إن كنت يرى أن الكمال الاخلاقي لا يمكن أن يتم إلاّ بقوى الانسان الخاصة ، وعلى الانسان ألاّ يعتمد على مدد خارج قوى الطبيعة الانسانية . لكن عباراته في هذا الموضع من « النزاع بين كليات الجامعة » موهمة ، تناقض هذا المبدأ الكنتي الأساسي . ولهذا يحاول البعض انقاذ تناقض كنت — الظاهري على الأقل — بأن يقرر أن كنت إنما يريد أن يقول إن التأثير الالهي ، لأنه فوق محسوس ، لا يمكن إدراكه تجريبياً ، ولا يمكن أن يتفق مع مبدأ المسئولية . « ومع ذلك ، فيجب على المرء ألا يشك في **إمكان** هذا التأثير ، كما أن **إمكان الحرية** لا يمكن انكاره على الرغم من أنه يظل غير مفهوم شأنه شأن ماهو فوق محسوس[1] . » وهذه دعوى بدون دليل ؛ وليس من الدليل في شيء الرجوع هاهنا إلى كلام قاله كنت في رسالة إلى لافاتر سنة ١٧٧٥ يتحدث فيه عن تأثير قوى الله الخارقة في الانسان ، لأنه ينبغي ألا نعتقد أبداً بما يقوله كنت في رسائله ، لأنها تتسم بمجاملة آراء من يرسل إليهم رسائله ؛ ثم إن هذه الرسالة سابقة على العهد النقدي . فلهذين السببين ينبغي ألاّ يؤخذ بكلام كنت في هذه الرسالة الشخصية إلى لافاتر .

وخلاصة القول في هذا الموضوع هي أن كنت وإن لم ينكر اللطف الالهي ، فإنه يقرر أننا لا نستطيع تحديده ولا معرفة مقاصد الله فيه ، وأنه لا يغني عن العمل ، ولا

(1) يوسف بوهاتك : « فلسفة كنت الدينية » ، ص ٥٧٢ . همبورج ، سنة ١٩٣٨ .

يسبق العمل ، وأن علينا أن نطلب كمال الانسان بالأعمال التي في وسع قوانا الانسانية الطبيعية أن تقوم بها . ولهذا يرفض كنت الخوض في تحديد عملية المدد الالهي أو اللطف الالهي . الكمال الانساني لا يتم إلاّ بأفعال الانسان المطابقة للواجب ، ولما كان في الطبيعة الانسانية نقص أصيل . فهذا الكمال لا يمكن بلوغه في تمامه ، فإن أمكن بلوغ هذا التمام للكمال ، فلن يكون ذلك إلاّ على سبيل الرجاء في مدد خارق على الطبيعة ، مدد إلهي ، هو اللطف الالهي .

وإذن فاللطف ، إن وجد ، فهو متوّج فقط للكمال الذي حصله الانسان بأفعاله المطابقة للواجب الأخلاقي .

وهذا موقف يختلف كل الاختلاف عن موقف بولس وأوغسطين ولوثر وكلفان وسائر أئمة اللاهوت المسيحي .

وقد أرجع البعض موقف كنت هذا من مسألة اللطف الإلهي إلى قلّة بضاعته من اللاهوت ، واستندوا في ذلك إلى ما أكده بروفسكي ، مترجم حياته وتلميذه المعتمد ، من أن كنت «لم يمس أبداً المباحث اللاهوتية أيّاً كان نوعها ، خصوصاً تلك التي تتعلق بالتفسير وعلم العقائد»[1] وأنه لم يزد على ما تلقاه من ذلك في محاضرات أستاذه شولتس . لكن أنكر هذا الرأي بعض الباحثين مثل هـ. روست[2] الذي أكّد أن كنت قرأ عدداً من مؤلفات اللاهوتيين البروتستنت في عصره . ثم جاء بعد ذلك يوسف بوهاتك في كتابه الضخم (٦٤٣ ص من قطع الثمن) : (فلسفة كنت الدينية في كتابه «الدين داخل حدود العقل فقط» ، مع اهتمام خاص بمصادرها اللاهوتية الدوجماتيقية ، همبورج سنة ١٩٣٨) فتوسّع كثيراً في بيان مصادر كنت اللاهوتية العقائدية ، وبيّن أنه قرأ العديد الوافي من كتب العقائدواللاهوت ، وإن كان قد بالغ أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر التي يستدل منها على التأثير وبالتالي على القراءة لهذه المؤلفات ، كما لاحظنا في بعض المواضع من كتابنا هذا . ومن هنا نجد لاهوتياً كبيراً معاصراً مثل أرنست تريلتش يطالب بالبحث «عن ينابيع اللاهوت المعاصر في عالم كنت الفكري» ، كما أن كثيراً من الباحثين

(١) بوروفسكي : «حياة كنت» ص ٧٩ . سنة ١٨١٤ . ووافقه على رأيه . **Kantiana, s. 13**

(٢) H. Rust: Kant und das Erbe des Protestantismus **Gotha, 1928.**

تناولوا البحث في العلاقة بين كنت ولوثر ، نذكر منهم برونو[1] باوخ ، وكاتسر[2] ، وزجفرد[3] .

والحق أن رأي كنت في اللطف (Gnade) يؤذن باطلاعه ، على الأقل في كتب اللاهوتيين المعاصرين له ، على مختلف الآراء في هذا الموضوع ، وما هنالك من خلاف خصوصاً بين الكنيسة الكاثوليكية وزعماء الاصلاح الديني ، في مسألة العلاقة بين الأعمال واللطف :

لقد أعلن بلاجيوس – كما رأينا من قبل مراراً – أن قيام الانسان بأعمال الخير لا يقتضي اللطف أو المدد الالهي ، ولكن في وسع الإنسان بما يقوم به لنفسه من صالح الأعمال أن ينال الجنة والنعيم . – فعارضته الكنيسة الكاثوليكية (راجع خصوصاً أعمال مجمع ترنت ، الجلسة السادسة ، القوانين ١ ، ٢ ، ٣) وقالت إنه لا توجد علاقة بين طبيعتنا وبين غايتنا فوق الطبيعية (السماوية) . فما دامت الوسيلة يجب أن تكون على ارتباط بالغاية ، فلا بد لنا اذن من وسائل فوق طبيعية لبلوغ تلك الغاية فوق الطبيعية

وأعلن لوثر وكالفان أن الإنسان ، وقد أسقطته الخطيئة الأصلية ، لا يمكنه أبداً القيام بأعمال صالحة ؛ ولهذا فإن أعمال الإنسان ، حتى المطابقة للعدالة ، كلها فاسدة بسبب الخطيئة الأولى . فردّت عليهما الكنيسة (خصوصاً في مجمع ترنت ، الجلسة السادسة ، القانونان ٧ – ٢٥) بأن قالت إن كل موجود – بما هو كذلك ، لأنه في أصله قد خلقه الله طاهراً – هو خيّر وشبيه بالله ؛ وتبعاً لذلك فإن المخلوق العاقل لا بد أنه يحتوي على بذرة من الخير تعبّر عن نفسها بعد ذلك في أعمال صالحة .

وأعلن جنستيوس أن كل الأعمال التي لا تحتوي على لطف الايمان هي أعمال شريرة . فرد عليه رجال الكنيسة الكاثوليكية التقليدية فقالوا إن في الكتاب المقدس مواضع تتحدث عن الثواب الذي يمنحه الله لأعمال غير المؤمنين : فالله أثاب عمل هبامن المصري الذي استهجن أعمال الطفل الاسرائيلي («سفر الخروج» الاصحاح الأول ، عبارة ١٥ وما بعدها) ؛ وأثاب الله نبوخد نصر لأعماله («سفر الخروج»

(١) **B. Bauch: Luther und Kant,** 1904

(٢) Katzer: **Luther und Kant,** 1910

(٣) Th. Sigfrid: **Luther und Kant, ein geistes ges chichelicher verg leieh an den Gewissensbegriff,** 1930.

الاصحاح ٢٩ ، العبارة ١٨ وما بعدها) . فالله يثيب من يعمل عملاً صالحاً حتى لو لم يكن مؤمناً .

وثم خلاف آخر يدور حول السؤال: هل اللطف الالهي هبة عامة تعطى مرة واحدة ، أو لا بد منه في كل عمل ؟ وهذا السؤال يتعلق خصوصاً بالانسان **العادل** ، لأن الانسان العادل يملك المواهب فوق الطبيعية ، وخصوصاً الفضائل الملهمة infuses) . – وعن هذا السؤال أجابت كثرة من اللاهوتيين قائلة بضرورة اللطف الآني بالنسبة إلى كل فعل صالح من أفعال العباد وحجتهم في ذلك هي أن الانسان العادل كي يعمل صالحاً لا بد له أن يفكر في العمل الذي سيقوم به ، وهذا الفكر لطف آني يدفعه إلى العمل الصالح ؛ ولهذا لا بد له من لطف آنيّ بالنسبة إلى كل عمل صالح . ومن أنصار هذا الرأي القديس توما («الخلاصة اللاهوتية» ج ١ ق ٢ ، السؤال ١٠٩ ، فقرة ٩ (**Sum. Theol** . Pa IIae, q. CIX, a. 9) فمن رأيه أن الانسان العادل في حاجة إلى اللطف الآني لسببين : الأول للحاجة **العامة** التي بمقتضاها لا يمكن إنساناً أن يفعل دون حركة إلهية ؛ والثاني أنه في حاجة **خاصة** تتوقف على الظرف الراهن للطبيعة الانسانية . وهذه الضرورة هي عجْز الانسان أخلاقياً عن عمل الخير ، وهو عجز مردّه إلى فساد الجسد وجهل العقل . ولهذا لا بد لكل فعلٍ فعلٍ من لطفٍ لطفٍ في كل حالة .

ويخالف هذا الاتجاه كاجتان [١] وسوتو [٢] ومولينا [٣] ، وبلرمين [٤] وفريق آخر من اللاهوتيين .

أما عن آراء اللاهوتيين المعاصرين لكنت فنقول إن اشتابفر (Stapfer) كان يرى أن «الله يمنحنا اللطف المهيّئ»[٥] (gratia praeveniens) أي الذي يهيّؤنا لعمل الخير، وذلك بأن يمنحنا «قلباً قادراً على التوبة»[٦] .

وقد هاجم هذا الرأي كنت ، ابتغاء توكيد حرية الانسان ومسئوليته . ويرى أن التطلع إلى اللطف بدلاً من السعي للقيام بصالح الأعمال هو نوع من الهَوَس الديني

---

(١) Cajetan: **In sum. theolog** Ia IIac q. CIX, a. 9
(٢) Soto: **De natura et gratia,** I¹. III, C. IV, fol. 207
(٣) Molina: **Concordia,** q. XIV, a. 13, disf. IV, p. 20
(٤) Bellarmin: **De gratia et libero asbitrio,** I.VI, C. XV, n 54, P. 399.
(٥) Staffer: **Grundleging,** s. 507.
(٦) Staffer: **Sittenlehre,** S. 505

(Religionswahn) ولا يجوز اعتباره وقبوله في قواعد العقل الأخلاقية . وكذلك الشأن في كل ما هو خارق للطبيعة ، لأنه عندما هو خارق للطبيعة يتوقف كل استعمال للعقل . ومن هنا يحمل كنت على اللاهوتيين الذين يخلطون بين الطبيعة وبين اللطف : إنهم يطلبون تأثيراً لا طبيعياً على ما هو طبيعي ! فضلاً عن أنهم يناقضون أنفسهم حين يعزون إلى الانسان فضلاً وارداً إليه من الله ، فبأيّ حق ينسبون إلى هذا الانسان هذه الاعمال الصالحة بينما هم يؤكدون أنها بفضل من الله ، أي أن الفاعل هو الله ، وليس الانسان ؟! «ومن الوهم أن نتخيل أن في وسعنا أن نميز بين آثار (معلولات) اللطف وبين آثار الطبيعة (الفضيلة) أو حتى أن نقدر على انتاجها في ذاتها ؛ وذلك لأننا لا نستطيع أن نتعرف بعلامة معينة الموضوع فوق الحسّى في التربية ولا أن نؤثر فيه بحيث نجعله ينزل إلينا ، وإن كان يحدث أحياناً في النفس حركات تفعل ايجابياً في الحسّ الأخلاقي ، لا يمكن تفسيرها وبإزائها ينبغي على جهلنا أن يعترف بأن : «الريح تهب حيث تشاء ، بيد أنك لا تعرف من أين تأتي ، الخ .... » وأن يريد المرء أن **يدرك** في ذاته تأثيرات سماوية : هذا نوع من الجنون ، ربما كان فيه نوع من المنهج (لأن هذه الكشوف الباطنة المزعومة يجب دائماً أن ترتبط بأفكار أخلاقية ، وتبعاً لذلك بأفكار العقل) ، لكنه يظل دائماً وهماً شخصياً يضرّ بالدين وكل ما نستطيع أن نقوله عن اللطف هو أن نعتقد أن من الممكن أن توجد له آثار ، وربما لا بد من وجودها من أجل التعويض عن البعض في سعينا الفاضل ، لكننا عاجزون عن تحديد خصائصها ، وعاجزون أكثر عن عمل شيء لإحداثها[١] » .

ويمضي كنت إلى أبعد من هذا فيقرر : «أن جنون اعتقاد أن المرء يستطيع بواسطة الأعمال الدينية للعبادة – أن يعمل شيئاً من أجل تبرير نفسه أمام الله – هذه خرافة دينية ؛ كما أنه من **الوهم** الديني أن نتوهم الوصول إلى هذا الغرض بالسعي للاتصال المزعوم بالله – . ومن الجنون الخرافي أن يريد المرء أن يصبح مقبولاً عند الله بواسطة أعمال يمكن أن يقوم بها أي إنسان دون أن يكون بهذا إنساناً خيّراً (مثلاً بالاقرار بالعقائد التأسيسية ، وبالامتثال لفروض الكنيسة ونظامها ، ألخ ...) ونقول إن هذا الجنون خرافي لأنه يختار لنفسه وسائل طبيعية بسيطة (ليست أخلاقية) لا يمكنها بذاتها أن تعمل فيما ليس من الطبيعة (أعني الخير الأخلاقي) . والوهم يسمى سراباً حين تكون الوسيلة المتخيلة ، من حيث هي فوق حسية ، ليست في مقدور الإنسان ودون أن يحسب حساب أيضاً لاستحالة الوصول إلى غاية فوق حسية يرمي إليها الانسان ؛ لأن

---

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ٢٢٨ – ٢٢٩ ، من الترجمة الفرنسية .

هذا الشعور بالحضور المباشر للكائن الأعلى ، والتمييز بين هذا الشعور وبين أي شعور آخر ، بما في ذلك الشعور الأخلاقي ، يجعل المرء مستعداً لعيان لا يوجد له أية حاسّة في الطبيعة الانسانية[1] » .

ولكن هذا يقودنا إلى موضوع آخر في فلسفة كنت الدينية وهو موضوع : العبادة الصحيحة ،، والعبادة الزائفة .

— ٤ —

العبادة الصحيحة والعبادة الزائفة

أما العبادة الزائفة فترجع إلى قلب الوضع في الترتيب بين العبادة وبين السلوك الأخلاقي : فتضع العبادة فوق السلوك ، أو بديلاً عن السلوك . وهو أمر تفعله المؤسسة الدينية القائمة على أمور الدين (الكنيسة ، الكهنوت ، الامام الديني ، سدنة المعابد ، الخ بحسب الأديان المختلفة) ،

والحق أن الفروض الدينية لا يمكن أن تكون مرضية عند الله إلاّ بشرط ومن أجل السلوك الأخلاقي . ومن الوهم في الدين أن نعد مراعاة العبادات هي هدف الإنسان وغايته ، وأنها الشرط الذي بمقتضاه يكون الانسان مقبولاً عند الله ، وخليقاً بلطفه . « ومن يفعل ذلك يحوّل عبادة الله إلى مجرد خرافات (fetichisme) ، وعبادته ستكون كاذبة ومن شأنها أن تصيب بالإخفاق كل تطبيق يهدف إلى الدين الصحيح[2] » .

والثقافة المستنيرة تقوم حقاً في هذا التمييز بين العبادة وبين السلوك الأخلاقي وجعل الأولوية للثاني على الأولى . بهذا تصير عبادة الله عبادة حرة أولاً ، وبالتالي تكون أخلاقية . والانحراف عن هذا يفضي إلى أن يفرض الانسان على نفسه نير قانون تنظيمي (العبادات) بدلاً من حرية أبناء الله ، وهذا القانون التنظيمي من حيث هو إلزام مطلق بالاعتقاد بشيء لا يمكن أن يعرف إلا تاريخياً ، فإنه لهذا السبب لا يمكن أن يقنع كل الناس ؛ ولهذا يصير نيراً أثقل من كل الفروض .

ومن هنا فإن رجال الدين أو الكهنوت هم مؤسسة « **تسودها عبادة خرافية** نجدها

(١) الكتاب نفسه ، ص ٢٢٩ .
(٢) كنت : « الدين داخل ... » ص ٢٣٤ من الترجمة الفرنسية .

دائماً هناك حيث لا توجد مبادئ للأخلاقية ، وإنما توجد أوامر تنظيمية ، وقواعد إيمانية وفروض هي الأساس لها والجوهر . وتوجد أشكال عديدة من مؤسسات العبادة (حرفياً : الكنائس) فيها النزعة الخرافية (fetichisme) متنوعة وآلية إلى درجة أنها تبدو أنها تكاد تستبق كل أخلاقية ، وبالتالى تستبق كل دين وتحل محله ، وبهذا تقترب كل القرب من الوثنية ، لكن الكثرة أو العلة في هذا الأمر لا تهم إلا قليلاً حيث المكانة أو المهانة تعتمد على طبيعة المبدأ الأعلى للالتزام . فإذا كان هذا المبدأ يفرض خضوعاً مستسلماً لعقيدة ، أعني لعبادة مستعبدة ، لا ذلك الاجلال الحرّ الذي ينبغي الشعور به نحو القانون الأخلاقي في **المقام الأول** ، فلا يهم أن يكون عدد الفروض المفروضة قليلاً ، مادامت تعتبر ضرورية . لأن ما يحكم الجمهور هو هذه العقيدة الخرافية ويسلبه حريته الأخلاقية بأن يفرض عليه الطاعة لكنيسة (لا لدين) . وسواء أكان دستور هذه المؤسسة الدينية (حرفياً : الكنيسة) ملكياً ، أو ارستقراطياً ، أو ديمقراطياً ، فهذا أمر لا يهم إلا التنظيم : فأيّاً كان شكله فإنه سيكون وسيظل دائماً استبدادياً . وحين تصير لوائح الايمان جزءاً من القانون الدستوري ، فإن **الكهنوت** يحكم ويسيطر ، ويظن أنه يقدر على الاستغناء عن العقل ، وأخيراً عن علم الكتاب ، لأنه وهو قد صار المحافظ والمفسّر المعتمد لإرادة المشرّع الذي لا يُرىٰ ، فإنه له السلطة على أن يقرر وحده ما يقرره الايمان ؛ ولما كان قد تزوّد بهذه السلطة ، فليس عليه أن يقنع ، بل فقط أن يأمر . – ولما كان كل ما هو خارج هذا الكهنوت من العامة (دون استثناء حتى رئيس التنظيم السياسي في الدولة) فإن المؤسسة الدينية تحكم الدولة في نهاية الأمر ، لا عن طريق القوة ، وإنما عن طريق تأثيرها في النفوس ، وأيضاً بالتلويح بالفائدة التي تحصل عليها الدولة من الطاعة المطلقة التي يقوم التنظيم الروحي بتعويد عقلية الشعب عليها . لكن عادة النفاق تقوّض – على نحوٍ غير محسوس – استقامة الرعايا واخلاقهم ، وتربيهم على المراءاة في الواجبات المدنية ، وتنتج – شأنها شأن المبادئ الباطلة التي يتخذها المرء – العكس تماماً مما هدفت إليه[1] » .

وكلّ هذا حدث نتيجة حتمية لقلب الوضع : وذلك بجعل الغلبة للعبادة على الأخلاق . وكنت في هذه الصفحات هو الابن الحقيقي البار لنزعة التنوير ، كما عرضناها في الجزء الأول من كتابنا هذا .

إن كنت يأخذ على المؤسسة الدينية :

(١) كنت : « الدين داخل ... » ص ٢٣٥ – ٢٣٦ ، من الترجمة الفرنسية .

١ – أنها تجعل الأولوية للعبادات والفروض والطقوس والنظم – على السلوك الأخلاقي والواجبات والفضائل الأخلاقية .

٢ – أنها بهذا تحدّ من حرية الانسان ، وهي أساسية للدين الصحيح ،

٣ – أنها أحياناً – أو غالباً – ما تجعل همها في طلب الرضا الإلهي ، أو في اكتساب اللطف الإلهي بوسائل لا شأن لها بالسلوك الأخلاقي والأعمال الأخلاقية وأفعال الخير ؛

٤ – وهي بهذا تسوق الناس إلى « الهَوَس الديني » بوسائل غير الوسائل الأخلاقية . وهذا يؤدي بدوره إلى جعل عبادة الله تقوم أساساً في العبادات والطقوس والفروض والطاعة الظاهرية ، بدلاً من أن تقوم على السلوك الأخلاقي الخيّر . رهم بهذا يحيلون العبادة الصحيحة إلى عبادة زائفة (Afterdienst)

٥ – وهم بادعائهم أنهم وحدهم القائمون والقادرون على تفسير التعاليم الإلهية يستبدون بالنفوس ، ويستأثرون بالسلطة حتى الدنيوية ، بما يزعمونه لرئيس الدولة من أنهم بسيطرتهم على النفوس سيروضونها على الطاعة العمياء ، والطاعة العمياء في الدين ستجر حتماً في نظرهم إلى الطاعة العمياء في الأمور الدنيوية ، أعني السياسية والاقتصادية والاجتماعية . لكن الذي يحدث بالفعل هو العكس تماماً وهو أنهم بهذا الطغيان على النفوس يدفعون الناس إلى التحرر والتخلص من رجال الدين ومن الحكام السياسيين على السواء .

كيف يمكن الوصول إلى الدين الصحيح ؟

لهذا لا بد للانسان أن يتخلص من سيطرة رجال الدين ، ابتغاء أن يصل إلى الدين الصحيح ، وهو أداء الواجبات الأخلاقية ، لأن « الدين هو الإقرار بكل الواجبات (الأخلاقية) على أنها أوامر إلهية[١] » . ويتطلع إلى اليوم الذي فيه « يتحرر الدين في النهاية تدريجياً من كل الأسباب التجريبية ومن كل التعاليم التي تقوم على التاريخ والتي – عن طريق الايمان الكَنَسي – توحّد موقتاً بين الناس من أجل مطالب الخير ؛ وهكذا يسود الجميع الدين الخالص للعقل .

وينبغي في سبيل ذلك أن نضع الفضيلة الأخلاقية قبل التقوى ، لأننا « إذا وضعنا

(١) كنت : « نقد العقل العملي » ص ١٢٩ ، ١٣٤ ؛ « نقد الحكم » ص ٤٨١ ؛ « الدين داخل ... » ص ١٥٤ – من نشرة أكاديمية برلين .

عبادة الله في المقام الأول والفضيلة تابعة لها ، فإن موضوع العبادة يصبح **صنماً** ، أي أنه ينظر إليه على أنه موجود يمكن أن نؤمل في إرضائه لا بالسلوك الأخلاقي الحسن في العالم ، بل بالعبادات والتمجيدات ؛ هنالك يصير الدين وثنية ؛ ولهذا فإن التقوى لا يمكن أن تحلّ محل الفضيلة على نحوٍ يجعلها نافعة وزائدة ، بل هي تمامها وتتوجها بالرجاء في الفلاح النهائي لكل الغايات الحسنة التي يزيغ إليها[١] » وتصور الفضيلة مستمد من العقل الانساني .

أما التقوى فتنطوي على نوعين من الشعور الأخلاقي تجاه الله ، وهما : الشعور بالخوف من الله حين نطيع أوامره احتراماً للقانون ؛ وحب الله باختيار حرّ تلقائي ؛ بنوع من الحب البنوي ، بوصفنا أبناء الله ، لابالمعنى المسيحي الانجيلي ، وإنما باعتبارنا مخلوقين خلقنا الله .

ولقد قلنا إن « الدين هو الإقرار بكل الواجبات (الأخلاقية) على أنها أوامر إلهية » لكن هذا القول في حاجة إلى تحديد معناه . ذلك أن تصور الواجب الأخلاقي على أنه أمر إلهي ورده إلى المشيئة الإلهية ليس معناه أنه واجب نحو الله (gegen Gott) ، بل هو واجب **بالنظر** إلى الله (in Ansehung Gottes[٢]) . ذلك لأنه لا توجد واجبات إلاّ نحو الانسان ، لأن الانسان موجود عاقل متناه . أما الله فلأنه لا متناه فإنه يستبعد إمكان وجود واجب نحوه ؛ وانعدام العقل يستبعد امكان وجود واجب نحو الأشياء أو نحو الحيوان . ولتوضيح ذلك نقول إنه لكي يكون كائن ما موضوعاً لواجب ، فلا بد أن يكون غاية في ذاته ، وألا يكون غاية الغايات وتمامها ، لأنه إذا كان كذلك فلا يمكن أن ننهض نحن لمعاونته[٣] .

لهذا لا توجد واجبات نحو الله . وقصارى ما هنالك أن يوجد **تمجيد لله** ، بشرط ألا يفهم التمجيد بالمعنى التجسيمي المشبه بالإنسان ، أي بمعنى الرغبة في أن يُمَجَّد ، كما بيّن كنت في « نقد العقل العملي »[٤] . ذلك لأن الله العالم بشرف منه (zu seiner Ehre) لا من أجل تشريف نفسه

(١) كنت : « الدين داخل ... » ، ص ٢٤١ ، ترجمة فرنسية .
(٢) كنت : « ميتافيزيقا الأخلاق » طبعة أكاديمية برلين ج ٦ ، ص ٤٨٧ .
(٣) راجع : J. P. Bruch: **La Philosophie religieuse de Kant**, p. 214.
(٤) كنت : « نقد العقل العملي » نشرة الأكاديمية لمؤلفات كنت . ج ٥ ، ص ١٣١

(um seiner Ehre willen)[1] لقد كان هدفه من خلق العالم موضوعيا ، لا ذاتياً .

وخلاصة القول ان العبادة الحقة هي العمل بالقانون الأخلاقي .

الدعاء

ويتصل بهذا الموضوع رأي كنت في الدعاء ، وقد كتب عنه رسالة صغيرة تقع في ٣ صفحات (المجلد التاسع عشر من مؤلفاته نشرة الأكاديمية ص ٦٣٧ – ٦٣٨) ، كما تناوله في « الدين داخل حدود العقل فقط » (ص ٢٥٣ – ٢٥٤ من الترجمة الفرنسية = ج ٦ ص ١٩٥ – ١٩٦ من طبعة أكاديمية برلين) وخلاصة رأيه فيه أنه بوصفه عبادة شكلية لله وبالتالي كوسيلة لاسترضائه فإنه « هَوَس خرافي » ، لأنه مجرد رغبة لا تحتاج إلى إيضاح للنية الباطنة تصاحب الرغبة ، وليس فيه فعل ، ولا أداء لواجب من الواجبات التي أمر الله بها ، فأيّ تعبّد لله في هذا؟!

لكن كنت يشيد بروح الدعاء (Geist des Gebetes) ويطالب بوجودها فينا باستمرار ، ومعناها أن نشعر في القلب أننا في كل أفعالنا ومساعينا ننشد رضا الله . أما صياغة هذه الرغبة في كلمات وصيغ فقصارى قيمتها أن تنعش في القلب هذا الشعور وتجدده ، ولكن ليست لها أية علاقة مباشرة برضا الله . ولهذا فإن الدعاء ليس واجباً على كل إنسان ، لأنه وسيلة ، والوسيلة يحتاج إليها لغرض معين . ولما كان ليس كل إنسان في حاجة إلى هذه الوسيلة ، فإن ما ينبغي عمله هو السموّ بهذا الشعور وتجديده ، وانعاشه ، واطراح الصيغ اللفظية للدعاء .

وفي هذا انكار لتعاليم الكنيسة الخاصة بضرورة الدعاء كوسيلة لاستجلاب رضا الله ، انكار[2] يستهدف خصوصاً ما قرره اشتابفر (Stapfer) من ضرورة الدعاء كوسيلة قوية للتحلي بالقداسة . يقول اشتابفر إن الدعاء يكشف للانسان عن توكله الكامل على الله ، والشعور بهذا التوكل هو الأساس في كل الواجبات نحو الله .

---

(١) كنت : التأمل رقم ٦١٥٣ ، نشرة الأكاديمية ج ١٨ ، ص ٤٦٩ .

(٢) راجع يوسف بوهاتك : ص ٥٧٦ – ٥٨١ . J. Bohatek: **Kant's Religions philosophie**

وفي الوقت نفسه يؤكد اشتابفر روح الدعاء التي تتمثل في الايمان الفعّال بالمحبة ، كما يؤكد أنه يتم بالاعتراف الصريح أي يتم بالكلمات والصيغ[1] .

واشتابفر وكنت ينطلقان في تقويمهما للدعاء من وجهتي نظر نفسانيتين مختلفتين : فالأول يعتقد أن « القلب إذا ما امتلأ بالرغبة ، فإن الامتلاء يفضي به إلى الانطلاق في التعبير » ، وأن « ارتفاع قلبنا إلى الله هو دعاء موجّه إليه[2] » . أما كنت فيرى أن الكلمات تُضْعِف تأثير الفكرة الأخلاقية ، حتى لو كانت هذه الكلمات هي كلمات داود في مزاميره . إن تأمل عجائب المخلوقات ، هكذا يرى كنت ، يدعو إلى السكون والصمت وحشد الخاطر والتأمل الصامت ، فأمام جلالها لا يملك المرء إلاّ الصمت الحافل بالمشاعر السامية ؛ أما الكلام فمن شأنه أن يضعف أو أن يزيل من جلال هذه المشاعر . وكنت في هذا يساير جان جاك روسو حين يقول : « إني أتأمل في نظام الكون لا من أجل تفسيره بنظريات باطلة ، ولكن للاعجاب به باستمرار ، ولعبادة الصانع الحكيم الذي استشعر حضرته فيه ... لكنّي لا ألهج بالدعاء[3] » .

إن من يلهج بالدعاء – هكذا يقول كنت – يعلن عن رغباته لموجود « ليس لديه أية حاجة في أن يعلن له من يرغب عن مشاعره الباطنة ؛ ولهذا لا تتحصّل عن هذا أية نتيجة ، وبالتالي لا يؤدي أي واجب من الواجبات المفروضة علينا بوصفها أوامر من الله ، ولا يتعبّد الله في الواقع عن هذا الطريق[4] » .

وفي تعليق له على هذا الموضع يقول كنت : « بهذه الرغبة التي هي روح الدعاء ، لا يسعى الانسان إلى التأثير إلاّ على نفسه (لاحياء نيابة بواسطة **فكرة الله**) ، لكن من يعبر عن رغبته بالكلمات ، أي بطريقة خارجية ، يريد أن يؤثر في الله . وبالمعنى الأول (أي روح الدعاء) يمكن الدعاء بكل اخلاص ، وإن كان الانسان لا يملك الجرأة على أن يؤكد وجود الله كأمر مؤكد كل التأكيد . أما في الصورة الثانية ، الدعاء

---

(١) راجع : Joh. Friedrich Stapfer (1708— 1775): **Grandlegung Zur wahren Religion,** B. 9, S. 489f.

(٢) الكتاب السابق : ج ٩ ، ص ٤٨٦ .

(٣) جان جاك روسو : «أميل» ، ص ٣٣٠ ، طبعة جارنييه Garnier ، باريس .

(٤) كنت : «الدين داخل...» ص ٢٥٣ من الترجمة الفرنسية .

بالكلمات فإن الداعي يقرّ بأن هذا الموضوع الأعلى حاضر شخصياً ، أو هو على الأقل يتظاهر (حتى في ضميره الباطن) بأنه مقتنع بحضوره ، معتقداً أنه حتى لو لم يكن الأمر هكذا فليس هذا بضارّ في شيء ، بل على العكس من شأنه أن يجتلب الرضا ؛ وتبعاً لذلك فإنه في هذا النوع الأخير من الدعاء (الدعاء بالكلمات) لا يمكن العثور على الاخلاص بصورة كاملة كما في النوع الأول (الذي هو الروح المحضة للدعاء) - . وسيجد كل امرىء مصداق هذه الملاحظة الأخيرة إذا تخيل انساناً تقيّاً حسن النية محدوداً فيما يتصل بمثل هذه التصورات الدينية المطهّرة ، وقد فاجأه شخص آخر ، لا وهو يدعو بصوت عالٍ ، بل فقط وهو في وضع يؤذن بذلك . فمن المتوقع أن هذا الانسان التقي سيضطرب ويحار كأنه في وضع ينبغي أن يخجل منه . فلماذا هذا ؟ لو فوجىء إنسان يحدث نفسه بصوت عال فإن هذا يدعو الى الاسترابة فيه واتهامه بأنه قد مسّه طائف منّ الجنون ؛ ونحكم نفس هذا الحكم (دون خطأ بالضرورة) إذا وجدناه وهو وحده في شغل أو موقف لا يتخذه إلاّ من يكون أمام عينيه شخص - وليست هذه هي حالة المثل الذي ذكرناه - . وصاحب الانجيل قد عبّر تعبيراً جيداً عن روح الدعاء في صيغة تجعل من الدعاء أمراً زائداً ، وكذلك الصيغة نفسها (أعني الحرف) . ولا نجد فيها إلاّ العزم على حسن السلوك[1] » .

وخلاصة القول أن كنت ينكر الدعاء على أساس من نظرية المعرفة ، فيقول إن الله موضوع فوق حِسّي ، ومن ناحية العقل النظري لا يستطيع الانسان تقرير وجوده تقريراً يقينياً كل اليقين . وبالاحرى لا يستطيع المرء أن يتصوره - بيقين نظري عقلي - على أنه شخص . والذين يتوجهون إليه بالدعاء ، يفترضون أنه شخص ؛ ولهذا فإنهم ليسوا على حق في توجيه الدعاء .

وهكذا ينكر كنت الدعاء بالكلمات ، ولا يبقي إلا على روح الدعاء ، أي تجديد وانعاش الشعور بالواجبات الأخلاقية بوصفها في الوقت نفسه أوامر إلهية .

وكما أنكر الدعاء الفردي ، كذلك أنكر الدعاء الجماعي ولم ير فيه غير احتفال أخلاقي غايته تحريك النوازع الأخلاقية في المجتمعين .

وفي هذا كله كان كنت منطقياً مع الطابع العام لمذهبه العقلي المحض .

(١) كنت : «الدين داخل ...» ، ص ٢٥٣ تعليق رقم ٢ ، الترجمة الفرنسية .

الفصل الرابع

انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر: تحقيق ملكوت الله على الأرض

- ١ -

كيف يمكن تهيئة انتصار الخير على الشر؟

قلنا إن الطبيعة الإنسانية شريرة في الأصل ، لكن فيها بذرة من الخير يمكن تنميتها إلى حد أن تتغلب على مبدأ الشرّ الأصيل في الانسان . كيف يتم هذا؟

بأن يصير الانسان حرًّا ، أي بأن يتخلص من عبودية قانون الخطيئة كيما يعيش وفقاً للعدالة .

لكن أنّى للإنسان أن يتخلص من هذه العبودية؟ تلك هي المسألة . ولو فحص المرء عن الأسباب والظروف التي تبقيه في هذه الحالة ، لوجدها ترجع إلى الناس الذين يعايشهم ، أكثر مما ترجع إلى طبيعته نفسها . ذلك أن حاجات الانسان في ذاتها ضئيلة ، لكنها تزداد وتشتد عرامة عند اجتماعه بالآخرين : هنالك يجد الحسد ، وحب السيطرة ، وروح الازدراء للغير ، والشهوات الجامحة ، وميول الكراهية ، وهذه الرذائل والمشاعر الشريرة تهاجم طبيعته البسيطة في ذاتها ، المتواضعة في أصلها . وهذا يحدث ؛ حتى لو لم يفترض أنهم غارقون في الشرور والرذائل وأنهم قدوات سيئة ، بل «يكفي أن يكونوا موجودين. وأن يحيطوا به ، وأن يكونوا ناساً يفسد بعضهم بعضاً في استعداداتهم الأخلاقية ويصيرون أشراراً بعضهم لبعض»[1] .

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٢٦ ، ترجمة فرنسية .

ولا نجاة من هذا الوضع إلا بوجود مجتمع منظم ينمو ويتطور باستمرار في سبيل المحافظة على الأخلاقية ، ويناضل ضد الشر. «وتبعاً لذلك فإن سيطرة مبدأ الخير، بالقدر الذي به يستطيع الناس أن يشاركوا في إيجادها ، لا يمكن أن تتحقق – بقدر ما نستطيع أن نحكم – إلا بإقرار وتنمية مجتمع مؤسس على قوانين الفضيلة ومن أجل هذه القوانين ، مجتمع يفرض العقل على كل الجنس البشري كمهمّة وواجب أن يقيمه بكل مداه . – فعلى هذا النحو فقط يمكن توقع انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر.» (الموضع نفسه) .

ويمكن تسمية المجتمع الذي يقوم على التشريع الأخلاقي للعقل باسم **المجتمع الأخلاقي** ، وبالقدر الذي به تكون هذه القوانين عامة يسمى **المجتمع المدني** الأخلاقي ، في مقابل المجتمع المدني القانوني. ويمكن هذا المجتمع الأخلاقي أن يقوم في جماعة سياسية ، بيد أن للمجتمع الأخلاقي مبدأً للاتحاد خاصاً به وهو الفضيلة ، وتبعاً لذلك له شكل وتركيب متميزان جوهرياً من شكل وتركيب المجتمع المدني القانوني.

— ٢ —

حالة الطبيعة الأخلاقية

وإذن فحالة المجتمع السياسي القانوني المدني هي القائمة على العلاقة بين الناس بعضهم ببعض من حيث هم يخضعون معاً لقوانين النظام العام ، وكلها قوانين قهرية. أما حالة المجتمع الأخلاقي فهى حالة يوجد فيها الناس مجتمعين تحت قوانين غير قهرية ؛ أي تحت قوانين الفضيلة فحسب.

والحالة الأولى يقابلها حالة الطبيعة باعتبار القانون ، والثانية يقابلها حالة الطبيعة باعتبار الأخلاق . وفي كلتيهما يعطي الانسان لنفسه بنفسه القانون ، ولا يوجد قانون خارجي يقرّ المرء بأنه ملزم له ، كما هو ملزم للآخرين ، في كلتيهما كل انسان هو قاضي نفسه ، ولا توجد سلطة سياسية في يدها القوة القاهرة أو الملزمة ، وفقاً لقوانين ذات قوة تنفيذية .

وفي الدولة السياسية القائمة بالفعل ، يجد كل المواطنين أنفسهم في حالة طبيعة أخلاقية ولهم الحق في البقاء على هذه الحال ، لأنه سيكون من التناقض الذاتي أن تلتزم هذه الدولة بإرغام المواطنين على الدخول في دولة أخلاقية ، لأن هذه الأخيرة بحكم مفهومها نفسه تتضمن التحرر من القهر والقسر. صحيح أن السلطة في الدولة تتمنى لو كان المواطنون خاضعين لقوانين الفضيلة ، حتى يكفل ذلك ما تعجز وسائل القهر عن

تحقيقه لأن القاضي الانسان لا يستطيع أن ينفذ إلى سرائر النفوس. «لكن – هكذ يصيح كنت – ويل للمشرّع الذي يروم أن يضع بالقهر دستوراً ذا غايات أخلاقية ، لأنه بهذا ليس فقط يفعل ضد المقصود من الدستور ، بل وأيضاً يقوّض دستوره السياسي وينتزع منه كل رسوخ»(١) . وتفسير ذلك أن المقصود بالدستور كفالة حرية ضمائر المواطنين ؛ فإن سمح صاحب الدولة ، أعني السلطة المسيطرة عليها – لنفسه بالتحكم في ضمائر الناس الأخلاقية ، فإنه بهذا يناقض المقصود بالدستور ، ويقوّض دعامة الحكم وهي الدستور السياسي ، ويجعل هذا الأخير عرضة للانقضاض عليه والتمرد . وبعبارة أصرح وأوضح : يدعو كنت إلى منع الدولة من التدخل في حرية ضمير المواطن دينياً وأخلاقياً ، وحظر وضع مواد في الدستور من شأنها الحد من حرية ضمير المواطن دينياً وأخلاقياً. ويحذر الحاكم الذي يستبيح لنفسه في الدستور أن يضع مواد من هذا النوع من أن دستوره هذا لا بد أن ينهار ، فهو دستور مزعزع يتجاوز الحدود التي يجب عليه أن يلتزمها .

المجتمع السياسي لا شأن له إذن بالمجتمع الأخلاقي. فهذا الأخير لا وجود له إلاّ كتصور لجماعة أخلاقية شاملة للجنس البشري كله ، يسري فيها مثل أعلى شامل للانسانية كلها ، وهو الذي تحدثنا عنه تفصيلاً في الجزء الثالث من كتابنا هذا .

— ٣ —

ضرورة الخروج من حالة الطبيعة الأخلاقية للصيرورة عضوا في «جماعة كبرى» أخلاقية

وكما أن حالة الطبيعة باعتبار القانون هي حالة حرب عامة يقوم بها الجميع بعضهم ضد بعض ، فكذلك حالة الطبيعة باعتبار الأخلاق هي حالة صراع بين الناس بعضهم ضد بعض ليفسدوا بعضهم بعضاً بالحقد والرغبة في السلطان وبالكراهية. وكما أن الحالة التي تسيطر فيها الفوضى وعدم الخضوع للقانون تكوّن حالة ظلم وحرب بين الجميع ، كذلك حالة الطبيعة باعتبار الأخلاق هي حالة صراع متبادل وعام ضد مبادئ الفضيلة ومجال للفساد الأخلاقي الداخلي.

وفي هذه الحالة الأخيرة نجد أنفسنا بإزاء واجبٍ من نوع خاص ، فهو ليس

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٣٠ من الترجمة الفرنسية

واجب الناس نحو الناس، بل واجب الجنس البشري نحو نفسه. «ذلك أن كل نوع من أنواع الموجودات العاقلة مقدَّر موضوعياً، في تصوير العقل – لغاية مشتركة، هي تنمية الخير الأسمى من حيث هو خير مشترك. فلما كان الخير الأخلاقي الأسمى لا يتحقق بسلب الفرد من أجل تحقيق كماله الأخلاقي الخاص، بل يتطلَّب على العكس، الاتحاد في كلّ شامل، من أجل هذه الغاية نفسها، بين أناس حسني النيات يمكن بهم وبفضل اتحادهم فقط تحقيق هذا الخير، لكن فكرة هذا الاتحاد الشامل الذي هو جمهورية كلية مؤسسة على قوانين الفضيلة تختلف كل الاختلاف عن كل القوانين الأخلاقية [التي تتعلق بما نعرف أنه في مقدورنا) وتقوم في العمل من أجل شمول لا نستطيع أن نعرف هل هو على هذا النحو أمرٌ ممكن وفي مقدورنا تحقيقه؛ ولهذا فإن هذا الواجب – من حيث نوعه ومبدؤه – مختلف عن سائر الواجبات»[1].

ومفهوم هذه الجماعة الأخلاقية هو مفهوم **شعب الله** الذي تحكمه قوانين أخلاقية. إذ لا بد من أجل تكوين جماعة أخلاقية من أن يخضع جميع الأفراد لتشريع عام، وأن توحّد القوانينُ بينهم جميعاً، وأن تعدّ هذه القوانين بمثابة أوامر صادرة عن مشرع مشترك. والجماعة إذا كانت قانونية فلا بد أن يكون المجموع هو المشرّع، لأن التشريع يقوم على أساس المبدأ التالي: الحد من حرية كل فرد باخضاعه للشروط التي تمكنه من التعايش مع حرية الآخرين وفقاً لقانون عام، ولهذا تقرر الإرادة العامة قهراً شرعياً خارجياً لكفالة تحقيق هذا المبدأ أما إذا كانت الجماعة أخلاقية، فلا يمكن اعتبار الشعب – بما هو شعب – مشرّعاً، لأن الغرض من القوانين في الجماعة الأخلاقية هو العمل على تقويم الأخلاقية. ولهذا لا بد من وجود موجود آخر غير الشعب يتولى التشريع للجماعة الأخلاقية. ومع ذلك فإن القوانين الأخلاقية لا يمكن أن تتصوّر على أنها مستمدة فقط في الأصل من إرادة هذا المشرّع الأعلى، كما لو كانت لوائح لا تلزم إلاّ إذا سبقت بأمر صادر منه، وإلا لم تكن حينئذ قوانين أخلاقية ولن يكون الواجب المطابق لها فضيلة حرة، بل التزاماً قانونياً قابلاً للقهر. ولهذا لا يمكن تصور المشرّع الأعلى للجماعة الأخلاقية؛ إلا بأنه ذلك الذي بالنسبة إليه كل الواجبات الأخلاقية يجب أن تصوّر على أنها أوامره: ولهذا يجب أن يكون هذا المشرّع الأعلى عالماً بخفايا القلوب حتى ينفذ إلى أعماق نيات كل واحد ولكي يستطيع أن يحصل لكل واحد على ما يستحقه عن أعماله. وذلك هو مفهوم الله من حيث هو الحاكم الأخلاقي للكون. ولهذا لا يمكن تصور الجماعة الأخلاقية إلا كشعبٍ تحكمه قوانين إلهية، أعني **كشعب الله** المطيع لقوانين أخلاقية.

(1) كنت: «الدين داخل...»، ص ١٣٢، الترجمة الفرنسية.

ويمكن أيضاً أن نتصور شعب الله على أنه تحكمه قوانين مدنية. أعني قوانين تتعلق مراعاتها بشرعية الأفعال فقط، لا بأخلاقيتها: وهنالك نكون بإزاء جماعة قانونية صحيح أن الله سيكون المشرّع لها، وسيكون دستورها إذن ديناً إلهياً، لكن الحاكمين فيها سيكونون رجال دين يتلقون من الله مباشرة أوامره، ويؤلفون بذلك حكومة أرستقراطية من نوع خاص. ودستور هذا الحكم يقوم على أسباب تاريخية بحتة[1].

— ٤ —

تحقيق فكرة شعب الله

بيد أن تحقيق فكرة شعب الله هذه لا يمكن أن يتم على الوجه الكامل عن طريق بني الانسان، بل فقط عن طريق الله نفسه، لقصور في طبيعة الانسان. لكن هذه الحقيقة ينبغي ألا تكون مانعاً للإنسان من التفكير في تحقيق هذه الفكرة، ودافعاً له إلى عدم الفعل، تاركاً الأمر للعناية الإلهية لتتولاه هي وحدها. «بل على العكس، يجب على كل انسان أن يسعى كما لو كان كل شيء يتوقف عليه، وبهذا الشرط وحده يمكنه أن يؤمل في أن حكمة عليا ستفضل على مساعيه الحسنة النيات بالإنجاز التام. إن أمنية كل هؤلاء الناس ذوي النيات الحسنة هو ما يلي: «أن يأتي ملكوت الله، وأن تتم إرادته على الأرض»؛ لكن ماذا ينبغي عليهم أن ينظموه من أجل أن يحدث هذا؟

إن المدينة الأخلاقية، الخاضعة للتشريع الأخلاقي الإلهي هي مؤسسة دينية (حرفياً: كنيسة) تسمى – من حيث هي ليست موضوع تجربة ممكنة – المؤسسة الدينية المحجوبة (مجرد فكرة اجتماع كل الأخيار تحت حكم إلهي كلّي، مباشر وأخلاقي، وهو يصلح أن يكون نموذجاً أول لكل النظم التي يريد الانسان وضعها). والمؤسسة الدينية **المرئية** هي الاتحاد الفعلي للناس في مجموع يتواءم مع هذا المثل الأعلى. ولما كانت كل جماعة خاضعة لقوانين عامة تقتضي خضوع أعضائها (العلاقة بين أولئك الذين يطيعون القوانين وبين أولئك الذين يسهرون على مراعاتها)، فإن الجمهور المتحد في هذا الكل (أي في المؤسسة الدينية) يشكّل **أمّة** يوجهها رؤساؤها (ويسمّون علماء أو رعاة للنفوس) وهم لا يديرون إلاّ شئون **الرئيس** المحجوب، ومن هذه الناحية يُدعون جميعاً: خدّام المؤسسة الدينية، مثلما أنه في المدينة السياسية فإن الرئيس المرئي يسمّي

(1) راجع: «الدين داخل...»، ص ١٣١ – ١٣٤، من الترجمة الفرنسية.

نفسه أحياناً الخادم الأول للدولة ، وإن كان لا يعترف بأحد فوقه (وبوجه عام ، لا يعترف حتى بمجموع الأمة أنه فوقه) . والمؤسسة الدينية الحقيقية (المرئية) هي تلك التي تمثل الملكوت (الأخلاقي) لله على الأرض ، بالقدر الذي يمكن به تحقيق ذلك بواسطة بني الانسان[1] » .

ويعدد كنت بعد ذلك العلاقات المميزة لهذه المؤسسة الدينية الحقة في الخصائص التالية :

١ – **الكلية** ، وبالتالي الوحدة العددية ؛ فعلى الرغم من وجود آراء مختلفة بين أفرادها فإنهم يجتمعون على مبادئ جوهرية يشتركون فيها جميعاً .

٢ – **طهارة** الدوافع الأخلاقية البحتة ، المتخلّصة من حماقة الخرافة وجنون التعصب .

٣ – **اخضاع العلاقات لمبدأ الحرية** ، سواء العلاقات الداخلية بين أبنائها بعضهم وبعض ، والعلاقات الخارجية بين هذه المؤسسة الدينية وبين السلطة السياسية ، وكل هذا في داخل دولة حرة .

٤ – الثبات في تركيبها وعدم تغيره في الجوهر ، باستثناء الأحوال العارضة المتغيرة بحسب الأزمان والظروف . ولهذا ينبغي أن تكون خاضعة لقوانين أصيلة مقنّنة في ناموس محدد .

وواضح أن كنت قد حدّد هذه العلامات وفقاً لأنواع المقولات الأربع : الكم ، الكيف ، الاضافة ، الجهة .

وإذن فالجماعة الأخلاقية حين تنظم على هيئة مؤسسة دينية ينبغي أن يختلف دستورها وتركيبها عن دستور وتركيب الدولة السياسية المدنية .. ان دستور الجماعة الأخلاقية ليس **ملكياً** (تحت سلطان بابا أو بطريرك) ، ولا **أرستقراطياً** (تحت سلطان أساقفة) ولا **ديمقراطياً** (مثل دستور الطوائف الاشراقية) . وخير وصف له أن يقال انه يشبه دستور الأسرة التي تحت قيادة أبٍ أخلاقي مشترك وإن كان محجوباً .

ويبيّن يوسف بوهاتك[2] المشابه القويّة بين آراء اشتايفر[3] في علامات الكنيسة الحقيقية وآراء كنت هذه حتى في بعض التفاصيل الدقيقة .

(١) كنت : «الدين داخل...» ، ص ١٣٥ – ١٣٦ ، من الترجمة الفرنسية .
(٢) يوسف بوهاتك : «فلسفة كنت الدينية» ، ص ٤١١ – ٤١٧ . همبورج ، سنة ١٩٣٨ .
(٣) اشتايفر : «أساس الدين» ج ١٠ ، ص ٥٢٥ وما يتلوها .

لكننا نرى أنه إذا كانت بينهما مشابه في التعبيرات ، فإن الروح التي وراء آراء كليهما مختلفة تماماً . صحيح أن كنت حين وضع هذه العلامات كان يستحضر في ذهنه فكرة الكنيسة الكاثوليكية الجامعة الرسولية (ecclesia una sancta catholica et apostolica) ، ولكنه مع ذلك فسّرها بأنها «جماعة قائمة على قوانين الفضيلة ومن أجل هذه القوانين» ، بينما الكنيسة الكاثوليكية تقوم أساساً على الترتيب الطبقي (Catholicismus hierarchicus) وما ينجم عنه من تسلّط من الأعلى على الأدنى دون اعتبار لقوانين الفضيلة ، وهو ما يتنافى تماماً مع التنظيم العقلي البحت الذي يستهدفه كنت . وقد رأينا من قبل كيف حمل كنت على رجال الدين ، فمن غير المعقول أن يكون قد قصد من جماعته الأخلاقية أن يتحكم فيها أمثال هؤلاء .

ومن العبث بعد هذا أن نبحث هل آراء كنت في «الكنيسة» أقرب إلى المذهب البروتستنتي أو إلى المذهب الكاثوليكي ، فإن موقف كنت من وراء كليهما .

— ٥ —

المؤسسة الدينية تقوم على أساس تاريخي

وهذه «الكنيسة» أو المؤسسة الدينية تبدأ دائماً من إيمان مؤسس على وحي تاريخي ، أي على كتاب أو كتب مقدسة تعدها المؤسسة أنها من وحي الله الذي نزّله على شخص ذي مزايا معينة في وقت تاريخي معين وبقعة من الأرض معيّنة .

ويميّز كنت بين الايمان الديني المحض ، وبين الايمان المرتبط بمؤسسة دينية معينه : الأول عقلي يمكن أن يبلغ لجميع الناس لاقناعهم ،بينما الثاني اعتقاد تاريخي مؤسس على وقائع فحسب ، ولهذا لا يستطيع أن يمدّ نفوذه إلى أبعد من الحد الذي يمكن عنده – وفقاً لظروف الزمان والمكان – أن تبلغه المعطيات التي تمكّن من تحقيق صحّته . «لكن كان من نتائج الضعف الخاص بالطبيعة الانسانية أنه لا يمكن الاعتماد ، بالقدر الذي يستحقه – على هذا الإيمان المحض ، بوصفه قادراً على أن يكوّن ، بنفسه ، الأساس لمؤسسة دينية . والناس ، وهم شاعرون بعجزهم عن معرفة الأمور فوق الحسية[1] ، وإن كانوا يبذلون لهذا الايمان (الذي يجب أن يكون مُقْنعاً لهم على نحو عام) كل الاجلال الجدير به ، لا يستطيعون بسهولة أن يقتنعوا بأن التطبيق المستمر من

(١) في الطبعة الأولى : الحسية ، لكن صححه الناشرون إلى : فوق الحسيّة حتى يتسق مع السياق .

أجل السلوك الحسي أخلاقياً هو كل ما يقتضيه الله من الناس ابتغاء أن يصيروا في ملكوته مقبولين عنده. إنهم لا يستطيعون أن يتصوروا التزامهم نحوه إلا على شكل **خدمة** يؤدونها لله ليس المهم فيها هو القيمة الأخلاقية الباطنة للأفعال بل المهم هو أداؤها تعبيراً لله من أجل طلب رضائه، سواء أكانت ذات صلة أو غير ذات صلة بالأخلاق، وعلى الأقل بنوع من الطاعة السلبية»[١]. وهم لا يفهمون أن أداءهم لواجباتهم نحو الناس ونحو أنفسهم هو في الوقت نفسه تنفيذ لأوامر الله، ويخدمون الله بهذا. ذلك أنهم يرون سادتهم من بني الانسان يطالبون الناس بعلامات التبجيل والتشريف ويتطلع الرؤساء إلى صدور هذه العلامات عن الرعيّة والمرؤوسين؛ وهم يشبهون حالهم مع الله بحالهم هذه مع رؤسائهم من بني الإنسان، وكأن الحال واحدة، وأن فروض الطاعة التي يبذلونها في العبادة هي **لمصلحة الله**، لا لمصلحة الإنسان. وعن هذا اللون من التصور ينشأ مفهوم الدين الذي هو عبادة، بدلاً من الدين الذي هو أخلاق محض.

فإن جعلنا الدين عبادة، فإنه سيقوم في مراعاة الفروض، ولن يستطيع العقل المجرد في هذه الحالة أن يعرف الدين مفهوماً على هذا النحو، وإنما يتم ذلك بالفعل ويقوم على كتاب أو سُنّة منقولة. وفي هذه الحالة يكون الإيمان **إيماناً تاريخياً**، لا **إيماناً عقلياً محضاً**. فإن تساءلنا: على أي نحو يشاء الله أن يعبد؟ فالجواب إذا ما نظر إلى الانسان، بما هو إنسان فقط هو أن ذلك يتم بأداء الواجبات الأخلاقية.

— ٦ —

الدين الصحيح واحد،
والخلاف انما هو في العقائد

ويرى كنت «أنه لا يوجد غير **دين صحيح واحد**؛ لكن يمكن وجود عدة أنواع من **العقائد**. ويمكن أن يضاف إلى ذلك أنه في مختلف المؤسسات[٢] الدينية التي

(١) كنت: «الدين داخل...»، ص ١٣٨، من الترجمة الفرنسية.

(٢) ليلاحظ القارئ أننا نترجم دائماً كلمة eglise, Kirche بكلمة: مؤسسة دينية، بدلاً من كلمة «كنيسة» لأن هذه الكلمة في الغربية ينصرف معناها دائماً إلى الكنيسة المسيحية، بينما كنت يقصد المؤسسة أو البنية الدينية بوجه عام، في أي دين كانت: فمنعاً لهذا اللبس، استعملنا كلمة: «مؤسسة دينية»، بدلاً من «كنيسة».

ينفصل بعضها عن بعض بسبب اختلاف نوع عقائدها يمكن أن يعثر على دين صحيح واحد. ولهذا يحسن أن نقول: هذا الرجل ينتسب إلى هذه **العقيدة** أو تلك (يهودية، اسلامية، مسيحية، كاثوليكية، لوثرية) بدلاً من أن نقول إنه ينتسب إلى هذا **الدين** أو ذاك. فهذا اللفظ الأخير لا ينبغي أن يستعمل استعمالاً صحيحاً حين يتوجه الكلام إلى جمهور الناس (في تعليم العقيدة وفي المواعظ)، لأنه تعبير علمي وغير مفهوم لديه... إن رجل الشعب يفهم من هذا اللفظ دائماً إيمانه بمؤسسة دينية تقع تحت حواسه، بينما الدين يختبئ داخلها ويتوقف على نيات أخلاقية: ومن الافراط في التشريف للكثير من الناس أن نقول عنهم: إنهم يعتنقون هذا الدين أو ذاك؛ ذلك لأنهم لا يعرفون ولا يطلبون أيّ دين، بل كل ما يفهمونه من كلمة: «الدين» هو الإيمان بمؤسسة دينية معينة. ولهذا فإن الخصومات الدينية المزعومة التي زعزعت أركان العالم وأغرقته في الدماء، لم تكن أبداً غير منازعات على عقيدة مرتبطة بمؤسسة دينية، والانسان المضطهد لم يشك في الحقيقة لأنه مُنع من البقاء على دينه (فهذا أمر لا تستطيعه أية قوة خارجية)، وإنما لأنه لم يسمح له بأن يمارس علناً عقيدته المرتبطة بمؤسسة دينية.

وحين تريد مؤسسة دينية –كما يحدث عادة– أن تفرض نفسها أنها المؤسسة الكلية الوحيدة (على الرغم من أنها قائمة على ايمان خاص موحى به تاريخي وبهذه المثابة لا يمكن أن يطلب من الجميع اعتناقه) فإن من لا يعترف بهذا الإيمان الخاص بمؤسسة دينية مفردة تصفه هذه المؤسسة بأنه **كافر** وتكرهه بكل ما في قلبها من كراهية؛ أما من لا ينحرف عنها إلاّ جزئياً (في أمور غير جوهرية) فإنها تصفه بأنه مبتدع وتتجنبه على الأقل لكونه يصيب بالعدوى. وإذا ارتبط بنفس المؤسسة ارتباطاً حقيقياً، منحرفاً عنها مع ذلك في بعض العقائد الجوهرية، فإنه يسمى – خصوصاً إذا نشر عقيدته –هرطوقياً ويعد، مثل العاصي أو الخارج، أشد جرماً من العدو الخارجي، فينبذ من المؤسسة الدينية بواسطة حِرْم (anathème) (كما كان يفعل الرومان بالنسبة إلى من يعبر نهر الروبكون (دون موافقة مجلس الشيوخ) ويُسْلم إلى كل شياطين الجحيم.

والمذهب الصحيح المزعوم أنه الوحيد الذي يدعيه العلماء أو الرؤساء في مؤسسة دينية، فيما يتعلق بايمان هذه المؤسسة يسمى: **الأرثوذكسية** (مذهب اهل السنة) ويمكن أن يقسم إلى **أرثوذكسية استبدادية** (وحشية) **وأرثوذكسية حُرّة**. وحين تعلن المؤسسة الدينية أن عقيدتها الخاصة هي ملزمة للجميع وبالتالي يجب أن تسمى **كاثوليكية**، بينما تلك التي تحتاط من هذه الادعاءات من جانب مؤسسات أخرى دينية

(وإن كان يلذ لها أن تدعي أمثال هذه الدعاوى إذا استطاعت) تسمى **بروتستنتية**، فإن الملاحظ المتنبه سيشاهد كثيراً من الأمثلة المحمودة على كاثوليك بروتستنت معاً، وبالعكس يشاهد أمثلة أكثر فاضحة على بروتستانت فعّالين في الكثلكة. والحالة الأولى تشمل أولئك الذين تتسع عقليتهم (وإن لم تكن من غير شك عقلية كنيستهم)، وهم متباينون تماما عن الآخرين بسبب ضيق عقولهم، وهو تباين ليس أبدا في صالحهم»[١]. لكن على المؤسسة الدينية أن تسعى للتوفيق بين الايمان التاريخي المرتبط بالمؤسسة، وبين الايمان الديني المحض. وهذا ما فعلته كل المؤسسات الدينية، وذلك عن طريق تفسير للوحى على نحو يجعله متفقاً مع القواعد العملية العامة للدين العقلي المحض.. «لأن ما في إيمان المؤسسة الدينية من جانب نظري لا يمكن أن يفيدنا أخلاقياً إن لم يسهم في تحقيق كل الواجبات الانسانية بوصفها أوامر من الله (وهذا هو ما يكوّن الجوهريّ في كل دين). وهذا التفسير قد يبدو لنا أحياناً مقتضباً بالنسبة إلى النص (النص الحرفي للوحي)، لكن ما دام النص يحتمله فينبغي أن نفضله على الشرح الحرفي الذي لا يحتوي على شيء يتعلق بالأخلاقية أو يتعارض مع دوافعها. وسيجد المرء أن الأمر قد تم على هذا النحو في كل الأزمنة مع مختلف أنواع الاعتقاد القديمة أو الحديثة المحررة – جزئياً – في كتب مقدسة، وأن شعوباً عاقلة حكيمة قد فسروها (أو: أولوها) بحيث جعلوها شيئاً فشيئاً متفقة في مضمونها الجوهري مع المبادىء العامة للاعتقاد الأخلاقي. والفلاسفة الأخلاقيون عند اليونان وبعد ذلك عند الرومان قد صنعوا شيئاً فشيئاً نفس الصنيع مع أساطيرهم الخرافية. ووصلوا في النهاية إلى تأويل الشرك الموغل في الغلظ إلى مجرد تصوير رمزي لصفات خاصة بالموجود الإلهي الواحد الأحد، وأن ينسبوا إلى الأفعال أخلاقية أو إلى الأحلام الهمجية، الجميلة مع ذلك، التي وصفها شعراؤهم – نسبوا إليها معنى صوفياً (سرياً) قرّب بين الاعتقاد الشعبي (الذي لم يكن في وسعهم اقتلاعه لأنه قد ينجم عنه إلحاد أخطر على الدولة) وبين مذهب أخلاقي يستطيع الكل أن يفهموه، هو وحده النافع لهم. **واليهودية** في شكلها الأخير، **والمسيحية** نفسها تشتملان على تأويلات من هذا الجنس بعضها متعصبة جداً، لكن في كلا العقيدتين كانت الغاية من هذا التأويل حسنة وضرورية لجميع الناس. **والمسلمون** (كما بيّن ريلاند[٢]

(١) كنت: «الدين داخل...» ص ١٤٤ – ١٤٥، من الترجمة الفرنسية.

(٢) هادريان ريلاند HadrianReland): مستشرق بروتستنتي عالم في الدراسات العبريه خصوصاً. ولد في (Rijp) بالقرب من مدينة الكمار Alksmaar في هولندة في ١٦٧٦/٧/١٦، وتوفي في أوترخت في هولندة في ١٧١٨/١/٥. ودرس الفيزياء وعلم ما بعد الطبيعة في Harderivijk، وابتداء من سنة ١٧٠٠ قام بتعليم الدراسات الشرقية في أوترخت وقام بدراسة اللغات السامية في أمستردام، كما درس السريانية.

(Reland) قد اتفقوا تماماً على أن يعطوا لوصف جنتهم، الحافلة بكل أنواع اللذائذ الحسيّة، معنى روحياً، والهندوس فعلوا نفس الشيء في تأويلهم للفيدا، على الأقل فيما يخصّ الشطر الأكثر استنارة في الشعب». («الدين داخل...» ص ١٤٦ – ١٤٨).

فإذا كان هذا التأويل ممكناً دون أن يصدم المعنى الحرفي للاعتقاد الشعبي، فالسبب في ذلك هو أن الاستعداد للدين الأخلاقي كامن في العقل الانساني «والإيمان التاريخي هو في ذاته ميّت»، أعني أنه لو نظر إليه في نفسه بوصفه اقراراً بالإيمان، فإنه لا يحتوي على أي شيء يمكن أن تكون له قيمة أخلاقية بالنسبة إلينا.» (الكتاب نفسه ص ١٤٩).

وله مؤلفات عديدة، من أهمها

(١) **Analecta Rabbnica,** Utrecht 1702

(٢) **Dissertationes quinque de nummis veterum Hebraeorum,** Utrecht 1709

(٣) **De Religione Mohammedica,** Utrecht 1705; 2a ed., 1718.

وهذا الكتاب الأخير: «في الدين المحمدي» اعتبرته الكنيسة المسيحية دفاعاً عن الاسلام، ولهذا وضعته في كتب الكاتب المحرّمة (Indes). وهذا يتبين من عنوان الكتاب. فهو: «في الدين المحمدي، في كتابين، الأول يعرض خلاصة علم أصول الدين الإسلامي... والثاني يبحث في بعض الأمور المنسوبة زوراً إلى المسلمين» (ويقع في (١٨٨) صفحة من قطع الثمن). وقد ترجم إلى الفرنسية بالعنوان التالي:

La Religion des Mahometans exposee par leurs propres docteurs avec des eclaircissemens sur les opinions qu'on leur a faussement attribuees, tire du latin de M. Reland, et augmente d'une Confession de foi mahometanne qui n'avait point encore paru. La Haye, J. Faillant, 1721. In 8°, CCVIII — 317p. frontispise et planches gravees

ولكن المترجم الفرنسي تصرّف تصرفاً شديداً في هذه الترجمة، خصوصاً في القسم الثاني من الكتاب وهو الايضاحات، كما حذف كثيراً من تعليقات المؤلف وأحل محلها تعليقات سخيفة من عندياته، وزعم انه إنما أراد تقديم صورة شعبية من الكتاب الأصلي. وبالجملة فهي ترجمة شائنة مخادعة لا يجوز الرجوع إليها. وقد انتحل المترجم – الذي لم يرد اسمه في صفحة العنوان ولا في أي مكان آخر – أعذاراً سمجة واهية لجريمته هذه. لكنه ترجم ترجمة جيدة إلى اللغات التالية

(أ) إلى اللغة الألمانية عن الطبعة الأولى؛

(ب) وإلى اللغة الانجليزية عن الطبعة الأولى أيضاً، في لندن عند الناشر (Darby & Lintot سنة ١٧١٢ وأضيف إليها «سيرة محمد»، و«عبادات الأتراك»؛ وتأملات كتبها M. delacroy عن الإسلام وعن السوكيانية (Socianisme).

(ج) وإلى اللغة الهولندية عن الطبعة الثانية.

ولهذا فإن كل تفسير للكتاب المقدس في دين من الأديان يجب بالضرورة أن ينطلق من هذا المبدأ وهو أنه ينبغي البحث عن روح الدين في إصلاح الأخلاق.

ودين العقل وعلمُ الكتب المقدسة هما المفسّران الحقيقيان والمستودعان المختصان بالوثيقة المقدسة. ومن الواضح أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال للسلطة المدنية (السياسية) أن تمنعهما من الاعلان عن أفكارهما واكتشافاتهما في هذا المجال؛ ولا أن تلزمهما بعقائد معيّنة. والدولة تؤدي كل واجبها في هذا الشأن إذا اقتصر دورها على أن تكفل وجود علماء يتحلون بالأخلاق لتولي مهمة التأويل. ومطالبة الدولة بالتدخل إلى أبعد من هذا أمر ليس جديراً بمكانة المشرع والدولة.

ودين العقل هو الفيصل الصادق بالنسبة إلى الجميع، أما العلم بالكتب المقدسة وتفسيرها فأمر محصور في نطاق المؤسسة الدينية التي تنتسب إليها هذه الكتب المقدسة.

والإيمان الذي ينطوي في داخله على استعداد أخلاقي للنعيم الأبدي يسمى: «إيماناً واهباً للقداسة». ولا يمكن أن يوجد غير إيمان واحد بهذا الوصف. أما العقيدة الخاصة بديانة ذات عبادة معينة فهو إيمان مأجور (fides mercenaria) ومستعبد (servilis)، ولا يمكن أن يعد هو الإيمان الواهب للقدّاسة لأنه ليس أخلاقياً، والإيمان الأخلاقي لا بد أن يكون حرّاً ومؤسساً على نيات القلب وحدها (fides ingenua).

وانتساب الانسان إلى مؤسسة دينية ليس، في نظر كنت، أمراً ضرورياً، كضرورة انتسابه إلى دولة معيّنة. ذلك أن المؤسسة الدينية (الكنيسة وما يناظرها في الأديان الأخرى) مؤسسة حرّة، لا تلزم إلاّ أعضاءها الذين رضوا بالانتساب إليها. ومن المعروف عن كنت أنه لم يكن يشارك في أية ممارسة عملية للدين، ولم يكن عضواً في أية كنيسة، كما يشهد على ذلك تلاميذه الذين كتبوا سيرة حياته، وكذلك رسائله[1].

---

(١) راجع: «كنت كما تصفه رسائله» الرسالة رقم ١١ ص ١٦٨ – ص ١٧٣ (I. Kant, Briefen geschildert) وراجع أيضاً ما أورده صديقه هيل عن رأي كنت.. (في الصلاة (ورد في ininen Freund, 1804. (Schiittegrolls Nekroloy auf das jahr 1796, s. 195).

رأي كنت في اليهودية

أما عن رأي كنت في اليهودية فيتلخص في الآتي:

١ – ليس الايمان اليهودي ديناً بالمعنى الحقيقي، بل هو مجرد اجتماع مجموعة من الناس الذين يكونون أمة واحدة مشتركة، لأنهم ينتسبون إلى عرق واحد، ويخضعون لقوانين **سياسية** بحتة، وتبعاً لذلك لا يكونون مؤسسة دينية (Kirche) بالمعنى الصحيح. وقصارى أمرهم أنهم مجرد دولة دنيوية وإن تشتتوا في أنحاء المعمورة فإنه يجمعهم إيمان خاص بهم، ويؤمّلون في العودة إلى الوحدة بعد التشتت، على يد مسيح يجيء فيتولى عملية التجميع هذه بعد الشتات.

٢ – لا يوجد ارتباط جوهري بين الايمان اليهودي وبين الايمان المسيحي.

٣ – ليس في الايمان اليهودي الأصلي مبادئ أخلاقية، وإنما استعار الأحبار اليهود في وقت لاحق متأخر المبادئ الأخلاقية من الحكمة اليونانية.

وهاك نص كلام كنت في هذا الصدد:

«إن الإيمان اليهودي، بحسب بنيته الأولى، هو مجموع من القوانين التنظيمية (statutaires) البحتة التي أقيم عليها دستور **دولة**، أما التكميلات الأخلاقية التي **أضيفت** إليه في ذلك العصر (= الهليني) أو حتى بعد ذلك فإنها لا تنتسب إلى اليهودية بما هي اليهودية. والحق أن اليهودية ليست ديناً، بل هي فقط متكوّنة من اجتماع جمهور من الناس ينتسبون إلى جنس معين فكوّنوا دولة مشتركة، تحت قوانين سياسية محضة، ولم يكونوا بالتالي أية كنيسة أبداً، إنها **بالأحرى** دولة زمنية، حتى إن هذه الدولة، لما تشتّتت وتوزعت نتيجة لصدفة الظروف المعاكسة، ظل الايمان (الذي يؤلف جزءاً أساسياً منها) باعادتها في المستقبل (عند ظهور المسيح) باقياً. وكون هذا البناء (السياسي) يقوم أساساً على الحكم اللاهوتي (المتمثل خارجياً في أرستقراطية من الكهّان أو الرؤساء الذين يتباهون بأنهم تلقوا تعاليمهم من الله مباشرة)، وكون اسم الله – تبعاً لذلك – يمجد عندهم بوصفه حاكماً زمنياً لا يدعي أنه يتحكم في الضمير ولا أن عنده ضميراً – كل هذه الأمور لا تعطي اليهودية طابع المؤسسة الدينية. والدليل على انها ينبغي ألا تكون مؤسسة دينية واضح. **فأولاً**: كل الأوامر (أو الوصايا) ذات طابع من شأنه أن يجعلها تصلح أساساً لتنظيم سياسي ولإمكان فرضها كقوانين قهرية (مُلْزِمة) (coercitives)، لأنها لا تتعلق إلاّ بأفعال خارجية؛ وعلى الرغم من أن الوصايا العشر هي الأخرى

دون أن تكون في حاجة إلى إصدارها – ذات قيمة أخلاقية عند العقل ، فإنها معطاة
في هذا التشريع دون تطلب **النية** الأخلاقية لمراعاتها (وهو الأمر الذي طالبت به المسيحية
كنقطة جوهرية) ، وإنما تهدف فقط إلى المراعاة الظاهرية . وهذا يتضح ثانياً من كون
كل النتائج الناشئة عن تنفيذ او انتهاك هذه القوانين ، وكل المثوبات أو العقوبات مقصورة
على تلك التي يمكن في هذا العالم أن يختص بها كل واحد ،وليس ذلك وفقاً لتصورات
أخلاقية : لأن المثوبات والعقوبات يجب أن تمتد إلى الذرية والخلف الذين لم يشاركوا
عملياً في هذه الأعمال الحسنة أو السيئة ، وهذا مسلك ينطوي على الفطنة من غير شك
بالنسبة إلى التنظيم السياسي من أجل الحصول على الخضوع ، لكن في التنظيم الأخلاقي
يتنافى مع كل عدالة . ولما كان من غير الممكن تصور أي دين من دون إيمان بحياة
الآخرة ، فإن اليهودية تبعاً لذلك إذا أخذت في **مجموعها** فإنها لا تحتوي على إيمان
ديني ويتأيد هذا بشكل أقوى بالملاحظة التالية : لا شك في أن اليهود ، شأنهم شأن
شعوب أخرى حتى أشدها في الهمجية كان لا بد عندهم أيضاً اعتقاد في حياة أخرى
وكان لهم جنتهم وجحيمهم ، لأن هذا الاعتقاد ، بفضل الاستعداد الأخلاقي العام
للطبيعة الإنسانية ، يفرض نفسه تلقائياً على كل إنسان . فلا بد إذن أن يكون عن قصد
ونية أن مشرّع هذا الشعب – على الرغم من كونه يمثل على أنه الله نفسه – لم **يشأ** أن
يحسب أيّ حساب أبداً للحياة الآخرة وهذا يدل على أنه لم يشأ أن يقيم إلاّ مجتمعاً
سياسياً ، لا مجتمعاً أخلاقياً ؛ إذ الكلام في المجتمع السياسي عن المثوبات والعقوبات
التي لا يمكن اظهارها في هذه الحياة الدنيا كان سيكون – على حسب هذا الفرض –
سلوكاً لا محل له وغير منطقي . ولئن كان مما لا مجال للشك فيه أن اليهود – فيما بعد –
كلّ فرد منهم لنفسه ، قد صنعوا لأنفسهم نوعاً من الإيمان الديني أضافوه إلى مواد
إيمانهم التنظيمي (Statutaire) ، فإن هذا النوع من الإيمان لم يؤلف أبداً جزءاً لا
يتجزأ من تشريع اليهود .

وثالثاً : من الخطأ أن يظن أن اليهودية كوّنت مرحلة من مراحل شروط **الكنيسة
الكلية** أو كونت هذه الكنيسة في عصرها ، بل على العكس : هي استبعدت منها مجموع
الجنس البشري كله ، بزعم أن اليهود هم الشعب الذي اختاره «يهوا» بخاصة ؛ ولما كان
الشعب اليهودي عدواً لكل الشعوب الأخرى فقد صار هو أيضاً هدفاً لعداوة جميع
الشعوب الأخرى . وبهذه المناسبة ينبغي ألا نعطي هذه الواقعة قيمة أكثر من قيمتها
الحقيقية ، ألا وهي أن هذا الشعب (اليهودي) قد اتخذ لنفسه ، كسيّد كلي لهذا العالم ،
إلهاً واحداً لا يجوز تمثيله في أية صورة مرئية . ذلك أننا نشاهد عند معظم الشعوب

الأخرى أن علم أصول الدين كان يميل أيضاً إلى الوصول إلى هذه النتيجة عينها ،
ولم يجعل نفسه مظنة للاتهام بالشرك إلاّ كنتيجة **للعبادة** الموجهة إلى آلهة أقوياء ثانويين
خاضعين لهذا الإله العظيم . ذلك لأن الإله الذي لا يطالب إلاّ بالطاعة لأوامر ،
ولا يطالب بأيّ إصلاح للنيّة الأخلاقية ، ليس هو في الحقيقة ذلك الكائن الأخلاقي
الذي تصوّره ضروري للدّين . بل سيستحق الدين بالأحرى في الاعتقاد بعدد كبير من
أولئك الكائنات المحجوبين أحرى من أن يتم ذلك إذا تركّز الايمان على كائن واحد أحد
يجعل من العبادة الآلية العمل الجوهري ؛ وسيكفي لهذا أن يتصورهم الشعب على نحو
من شأنه أن يجعل انه على الرغم من تعدد مجالاتهم الخاصة ، فإنهم يتفقون في ألا
يمنحوا رضاهم إلاّ لمن يتمسك بالفضيلة من كل قلبه»[1] .
وهذا الوصف لحقيقة اليهودية وصف دقيق عميق : إن اليهودية ليست ديناً لأنه
ينقصها مقومات الدين وهي المبادئ الأخلاقية ، والنيّة الأخلاقية ، وما هي إلاّ تنظيم
سياسي يقوم على ثيوقراسية (حكم الكهنة) أو أرستقراطية الكهنة ، الذين يزعمون
لأنفسهم أنهم يتلقون تعاليمهم من الله مباشرة ، وأن الله اختار الشعب اليهودي من دون
سائر شعوب العالم كيما يكون إلهه الذي يؤثره وحده دون غيره بكل فضل ورعاية
وعناية ، حتى جعلوا من الله «يهوا» حاكماً دنيوياً خاصّاً باليهود . وهذا كله يتنافى تمام
المنافاة مع مفهوم الدين . ولهذا يقول يوسف بوهاتك في شرحه لرأي كنت ها هنا : «إن
ديانة اليهود هي في الحقيقة تناقض معنى الدين (Contradictio in adjecto) .
ذلك أولاً لأن كل الأوامر هي بحيث يقوم عليها النظام السياسي ويجعل منها قوانين
قهرية ، لأنها تتعلق بالأفعال الظاهرة فحسب . وعلى الرغم من أن الأوامر العشرة يمكن
عدّها أخلاقية في نظر العقل ، فإنها في الشريعة اليهودية ليست مقرونة بالنية الأخلاقية ،
بل تتعلق فقط بالمراعاة الظاهرية لأدائها . وإذا كان حكم كنت هذا على اليهودية يشاركه
فيه زملر[2] ، واشتايفر[3] ، وريمارس[4] ، فإنه تجاوز هؤلاء بقوله إن المثوبات
والعقوبات في «العهد القديم» ليست لها دوافع أخلاقية ، بل هي مجرد وسائل فطنة
ومهارة من أجل توفير الطاعة . وهي مقصورة على الأمور الخاصة بهذه الحياة الدنيا
ولا شأن لها بحياة أخرى . ولما كان الدين ، أيّاً كان ، لا يتصوّر بدون الايمان بالحياة

(١) كنت : «الدين داخل حدود العقل فقط» ص ١٦٦ – ص ١٦٨ من الترجمة الفرنسية ، ج ٦ ، من نشرة أكاديمية برلين لمؤلفات كنت.
(٢) Semeer: Letztes Glaubensbekenntnis, S. 60
(٣) Stapfer: Grundlegung zur wahren Religion, B.10, s. 435, 439f.
(٤) Reimarus, in **Lessings Werke**, Hempel, B.15,s. 110f.,189,192, etc.

الآخرة، فإن اليهودية، بما هي كذلك، إذا أخذت في صفائها، لا تحتوي على أي إيمان ديني. وفي هذه القضية يتفق كنت مع ريمارس، لكنه يؤسس رأيه في هذا على بعض مما قاله ريمارس، وبقدر ما يختلف عن ريمارس يتفق مع زملر. إن ريمارس يعتقد، مثل كنت، أن مشرّع الشعب اليهودي لم يشأ أن يحسب حساباً لحياة الآخرة، ولكنه لم يستنتج، مثلما استنتج كنت، النتيجة الحتمية لذلك وهي أن الله (عند اليهود) لم يشأ أن يقيم إلاّ جماعة سياسية. وعلى النقيض من ريمارس يسلّم كنت بأن اليهود، شأنهم شأن غيرهم من الشعوب حتى أكثرها إيغالاً في الهمجية، كان عندهم إيمان بنوع من الحياة الآخرة، وبالتالي كانت لهم جنتهم وجحيمهم. لأن هذا الاعتقاد يفرض نفسه على كل إنسان، بفضل الاستعداد الأخلاقي العام. وإذا كان كنت يؤيد رأي زملر في هذا، فإنه يختلف معه في قوله بأن الاعتقاد في خلود الروح ينتسب إلى جوهر الدين الصانع للنعيم. ذلك أن زملر – مستنداً إلى بحث وليم ووربرتون (William Warburton بعنوان: «التشريع الإلهي لموسى مبرهناً عليه على أساس مبادئ مؤلّه ديني»(1)، وكان رأيه هو أن عقيدة خلود الروح غير موجودة في أسفار موسى – ولكنه كان يعتقد بوجود وحي ديني عند اليهود، – نقول إن زملر يرى، مخالفاً لرأي ريمارس، أن عقيدة خلود الروح ليست جوهر الدين بعامة؛ وخصوصاً الدين الموحى به»(2).

كذلك يتفق كنت مع زملر في ملاحظته عن أن اليهودية لا تؤلّف حلقة في المؤسسة الدينية العالمية لأن اليهود ميّزوا أنفسهم دون سائر الناس في العالم بأنهم شعب الله المختار، وأن «يهوا» – معبودهم – لا يهتم بأحد من البشر إلاّ باليهود. يقول زملر في هذا الصدد: «إن اليهود الأوائل لم يستمتعوا إلاّ بحكايات شعبهم، ولم يعرفوا شيئاً عن الأحوال الأخلاقية والسياسية للشعوب الأخرى، ومن ثم نشأ عندهم احتقار وكراهية ضد سائر الشعوب، وطريقة في التفكير غير مهذبة وإهمال لكل استعمال حرّ لقوى النفس. لقد نشأت عندهم طريقة للتفكير دورية، مفادها انهم وحدهم شعب الله وأنهم وحدهم الخاضعون لحكم الله، أما الشعوب الأخرى فخاضعة لطبقات الملائكة والأرواح ومراتبهم. وهؤلاء لا ينتسبون إلى ملكوت الله»(3).

(1) William Warburton: Divine leg of Moses demonstrated on the principles of a religions Deist, 1738.

(2) Joseph Bohatek: **Kant's Religions philosophie**, S. 462 — 464.

(3) Semler: Ueber historische ... S. 33

وبرأي مشابه يقول رينهرد(1): «إن اليهود يفتخرون بوهم أن أمّتهم هي شعب الله المختار، وتبعاً لذلك يحتقرون كل من ليسوا من اليهود، يحتقرونهم بعجرفة لا تعرف أيّ حد... ولهذا كانوا هم أيضاً محتقرين ومكروهين عند سائر الشعوب».

أما ملاحظة كنت بأنه لا ينبغي أن نقيم وزناً كبيراً لكون اليهود حرّموا تصوير الله في شكل مرئي (التماثيل أو الصور)، لأن معظم الشعوب الأخرى اتجهت نفس الاتجاه – نقول إن هذه الملاحظة موجّهة ضد لسنج (Lessing) الذي قال فيما يتصل بتصور اليهود لمكانة معبودهم «يهوا» بالنسبة إلى آلهة سائر الأمم: «إن الواحد لم يكن عندهم (عند اليهود) شيئاً آخر إلاّ الأول، الأسمى، والأكمل في نوعه. وكانت آلهة الوثنيين أيضاً آلهة في نظر اليهود؛ لكن بين هؤلاء الآلهة العديدين لم يكن يمكن أن يكون الأقوى والأحكم إلاّ إلهاً واحداً، وهذا الأقوى والأحكم كان معبودهم يهوا»(2). وكان لسنج يعتقد أيضاً أن عدم وجود عقيدة خلود الروح وما يترتب عليها من عقيدة الثواب والعقاب في حياة أخرى – لا يعتبر نقصاً، بل كان دعوة إلى الطاعة البطولية لأوامر الله، بوصفها أوامر الله، لا طمعاً في الثواب أو خوفاً من العقاب في عالم آخر(3).

ويؤكد كنت رأيه في اليهود في كتابه «علم الإنسان» (**Anthropologie**) فيقول: «إن الفلسطينيين (=اليهود) الذين يعيشون بين ظهرانينا يشتهرون بالغش والخداع، وهي شهرة ليست بدون أساس، وكان ذلك نتيجة. روح الربا التي شاعت فيهم منذ تشتتهم في الأرض، وتسري حتى في غالبيتهم العظمى. وقد يبدو من الغريب أن يتصور المرء أمة من الغشاشين، لكنه من الغريب أيضاً أن نتصور أمة من التجار الخُلّص الجزء الأكبر منهم تجمعهم خرافات قديمة تعترف بها الدولة التي يعيشون فيها، ولا يسعون إلى أيّ شرف مدني، بل يسعون إلى التعويض عن هذا الشرف الضائع بمزايا خداع الشعب الذي احتموا به، وأيضاً خداع بعضهم لبعض»(4).

وهكذا نرى كنت وهو أكبر الفلاسفة في العصر الحديث، وأوفر المفكرين حظاً من حرية الرأي ونزاهة الحكم وحب الانسانية بعامة – يقوّم اليهود واليهودية هذا التقويم

(1) Reinhard: Versuch uber den Plan, welchen der Stifter der Christlichen Religion zum besten der Menschen entwarf, s. 78f.

(2) Lessings Werke (ed. Hempel), B. 15, s. 277.

(3) Lessing: **Erziehung des Menschengeschlechts**, P 32.

(4) كنت: «علم الإنسان» مجموع مؤلفاته طبعة هارنشتين ج ٧، ص ٥٢٢، وقارن أيضاً ج ٧، ص ٣٩٤

الذي شاركه فيه كبار اللاهوتيين الألمان في عصره، أي في القرن الثامن عشر. وإذن ليس هذا الرأي في اليهود واليهودية وليد النازية التي جاءت بعد ذلك بقرنين، كما يتوهم المتوهمون الخادعون والمخدوعون على السواء!

- ٨ -

رأي كنت في المسيحية

وهنا قد يقال لكنت: ولكن المسيحية، وأنت تمجدها، قد انبثقت عن اليهودية. فكيف تمجد الفرع وتحط من شأن الأصل؟

وجواب كنت عن هذا السؤال هو أن المسيحية لم تصبح ديانة حقيقية «إلا بعد أن تخلت نهائياً عن اليهودية التي تولدت عنها وتكوّنت على أساس مبدأ جديدٍ تماماً، وأحدثت ثورة كاملة في أمر العقيدة. والجهود المضنية التي بذلها علماء المسيحية أو استطاعوا بذلها في البداية..، من أجل الربط بين الديانتين (المسيحية واليهودية) بخيط متماسك، راغبين في ألا يُعد الإيمان الجديد إلا كاستمرار للإيمان القديم الذي يصوّر مقدماً كل وقائعه - نقول إن هذه الجهود المضنية تدل بكل وضوح وجلاء على أن ما كان يهمّهم من هذا هو فقط أن يتزودوا بأنسب الوسائل لكي **يُدخلوا** محل عبادة قديمة كان الشعب شديد التمسك بها: ديانة أخلاقية محضة، متحاشين مع ذلك أن يصطدموا مواجهة بعقائدهم السابقة. وبالفعل كان إلغاء العلامة الجسدية (= الختان) المميّزة لهذا الشعب (اليهودي) عن سائر الشعوب - دليلاً على أن الايمان الجديد لا يرتبط بأنظمة الإيمان القديم. ولا بأي نوع من الأنظمة (statuts) بوجه عام، وعلى أنه لا بد يحتوي على ديانة صالحة لكل الكون، لا لشعب واحد»[١].

إن المسيحية - في نظر كنت - قد انبثقت فجأة - وإن لم يَخْلُ ذلك من تمهيد - من اليهودية، لكن من اليهودية التي لم تعد بعد أبوية (patriarcal) ولا ممزوجة، ولا أساس لها غير تنظيمها السياسي، وإنما من يهودية ممزوجة بإيمان ديني بفضل نظريات أخلاقية أدخلت عليها عن طريق الحكمة اليونانية، مما أسهم في إيضاح معنى الفضيلة لديها وإعدادها لتطورات ناجمة عن تضعضع سلطان الأحبار والكهنة الحريصين فقط على مراعاة الفروض والشعائر والرسوم الدينية..

(١) كنت: «الدين داخل حدود العقل فقط» ص ١٦٩ ترجمة فرنسية.

«إن معلّم الانجيل (= السيد المسيح) أعلن عن نفسه رسولاً من السماء، وكشخص جدير لحمل هذه الرسالة صرّح بأن الايمان المستعبد (لأيام العبادة والاعترافات والممارسات) هو إيمان باطل في حد ذاته، وان الايمان الأخلاقي - وهو وحده الذي يقدّس الانسان «كما هو مقدس أبوهم الذي في السموات»، ويبرهن على صدقه بالسلوك الخير - هو وحده الذي يكفل النجاة. لكن بعد أن قدم النموذج المطابق للنمط الأعلى للإنسانية المرضيّة وحدها عند الله، وذلك بفضل مذهبه وآلامه حتى الموت الذي لم يستحقه وكان في الوقت نفسه قوياً فاضلاً - صُوِّر أنه عائد إلى السماء التي منها جاء، تاركاً بصوته الحيّ إرادته الأخيرة (كأنها وصّيته) وقادراً مع ذلك على أن يقول - فيما يتعلق بقوة الذكرى المرتبطة بفضله ومذهبه ونموذجه - إنه «سيبقى مع ذلك (وهو المثل الأعلى للإنسانية المرضيّة عند الله) بين تلاميذه حتى نهاية العالم»[١].

لقد بدا المسيح إذن كما لو كان قد نزل من السماء. وبدلاً من الإيمان اليهودي المتسم بالعبودية والسخرة، أتى بإيمان أخلاقي محض. وأكّد ضرورة وجود نيّة تسعى لرضا الله. وفتح العيون على الحياة الآخرة. وطالب بمحبة الله ومحبة الناس بوصفهما اكبر دافع للعمل. وتعاليمه واضحة يفهمها الجميع لأنها مطابقة للعقل. وحياته كانت على وفق تعاليمه. وعلى الرغم من انه انسان محض فإن فيه نفحة إلهية، خصوصاً في آلامه وفي موته الذي لم يكن يستحقه. ومن هنا فإنه يقدّم نموذجاً للاقتداء به من الجميع. وكمثلٍ أعلى للإنسانية المرضيّة عند الله يبقى المسيح عند اتباعه إلى نهاية العالم.

والمسيح ليس هو المؤسس للدين. لأن الدين ليس له مبدأ تاريخي اعتباطي. إنما هو مؤسس لأول كنيسة صحيحة لأنها مؤسسة على دين العقل. والعبادات التي أقرّها (وكانت قائمة من قبل) أو أبدعها من جديد ينبغي أن تكون مجرد وسائل لتقوية ونشر الكنيسة التي أسسها. ولقد أخذ ببعض تشريعات ووعود الشعب اليهودي، واعتنق بعض عقائد العهد السابق، لكنه إنما فعل ذلك من أجل تيسير نشر دعوته بين أولئك المتمسكين بالقديم تمسكاً أعمى. والحقيقة هي أنه هجر أساس اليهودية تماماً، وفسّر الشريعة اليهودية وفقاً لدين العقل.

وما لم تفلح الثيوقراطية اليهودية في تحقيقه ولم يكن في وسعها أن تفلح فيه بسبب طابعها ذي اللوائح والتنظيمات (statutarisch)، أفلح فيه المسيح: لقد حطم سيادة

(١) كنت: «الدين داخل...» ص ١٦٩، ص ١٧٠ من الترجمة الفرنسية.

الشر الأصيل والخطيئة الأصلية ، من حيث المبدأ ، وذلك بأن جعل النية الأخلاقية هي الأساس في ملكوت الله(١) .

ولهذا ينبغي التمييز في المسيحية بين ما قاله المسيح بوصفه يهودياً ، وما قاله بوصفه معلماً أخلاقياً للإنسان بعامة(٢) ولو كانت المسيحية مجرد إيمان بمسيح مبشر به قد جاء ، لكانت مجرد فرقة من فرق اليهودية ، ولكان المسيحي مجرد يهودي جاء مسيحه المبشر به(٣) .

فإن كان من الواجب إذن تقرير العقيدة المسيحية وفقاً للمبدأ الجديد الذي أتى به المسيح ، فمن الواجب فصل المسيحية عن اليهودية تماماً .

المسيح المثالي والمسيح التاريخي

وهنا يميز كنت بين المسيح المثالي ، والمسيح عيسى بن مريم كما عرفه التاريخ :

أما المسيح المثالي فهو «المثل الأعلى للكمال الأخلاقي» ، «والصورة الأولى للأخلاقية في تمام حقيقتها» ، «والمثل الأعلى للإنسانية المرضية عند الله» ذلك المثل الأعلى الذي لم نلتجه نحن بني الإنسان «بل هو اتخذ مكانه بين الناس على نحو غير مفهوم لنا»(٤) .

أما المسيح التاريخي ، عيسى بن مريم ، فهو «معلم الانجيل»(٥) وهو «مؤسس الكنيسة الأولى الحقيقية»(٦) وقد جاء حين امتلأ الزمان ، وشعر الشعب اليهودي بكل بلايا التنظيم الطبقي ، وبتأثير الحكمة اليونانية أصبح هذا الشعب اليهودي ناضجاً للثورة(٧) .

---

(١) راجع عن هذا التلخيص
Lülmann: "Kants Anschauung vom Christentum", in **Kantstudien**, B III, Heft 1-2, s. 117—118. Hamburgund Leipzig 1898

(٢) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٧٥ ، نشرة Kehrbach ، ج ٧ ، ص ٣٧٠ من نشرة هارتنشتين.

(٣) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٧٨ نشرة كيرباخ .

(٤) كنت : «الدين داخل ...» ص ٦١ – ٦٣ ، نشرة كيرباخ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٤ ، ١٣٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٧٠ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٨٣ ، ٨٤ .

ولم يكن للمسيح من قصد الا الدعوة إلى الايمان الديني المحض(١) . ولهذا أكد أن النية الأخلاقية الطاهرة هي وحدها التي تجعل الله يرضى عن الإنسان ، ولهذا فإن «خطايا الأفكار هي كخطايا الأفعال عند الله» (انجيل متى ٥ : ٢٠ – ٤٨) ، وأن «الميل الطبيعي الشر للقلب الإنساني يجب قرعه» . ويلخص الواجبات كلها في هذه القاعدة وهي : «أحب الله» – أي افعل الخير من أجل الخير ذاته ، «وأحب الاقربين كما تحب لذاتك» أي أحب الخير لهم كما تحب لنفسك(٢) .

وكما لاحظ هـ . ستيبس(٣) «فإن كنت في عرضه لصورة المسيح المثالي إنما يتكلم بلغة الكتاب المقدس . لكن التعبيرات الكتابية (نسبة إلى الكتاب المقدس) ليست في نظره غير رموز على حقائق عقلية كلية محضة ، وتفيد في اظهار الحقائق المنبثقة عن العقل والضمير في صورة عيانية ، وهي حقائق لا يمكن الوصول إليها بطريق النظر» .

إن المسيح المثالي ليس – في نظر كنت – إلاّ النموذج الأول للإنسان الكامل أخلاقياً إنه الإنسان المرضّى عند الله ؛ وبهذه المثابة فإنه موجود في الله منذ الأزل . وحقيقة صادرة عن جوهره . ولكن ليس له من حقيقة واقعية موضوعية إلا في عقلنا نحن فحسب ، ولا يمكن أن نجده في الواقع التجريبي أبداً على مدى التاريخ . «ان هذا النموذج الأعلى لا يمكن أن يصير واقعياً في التجربة ، بل يبقى هو ما هو : أي مثلا أعلى ، فكرة ، لكنها ذات واقعية موضوعية في العقل الإنساني .. ولأننا لسنا صانعي هذه الفكرة ففي الوسع القول بأن هذا النموذج الأعلى قد نزل إلينا من السماء . صحيح أننا قد لا نستطيع أن نتصوره إلاّ مشخصاً ، على هيئة انسان سعى بتعاليمه وحياته أن يحقق الخير على الرغم من كل اغراءات الشر ، وأدى به سعيه هذا إلى تحمل الآلام حتى الموت الظالم من أجل خير العالم . لكن يجب في نفس الوقت الا يكون مثل هذا الإنسان قديساً من جوهر غير طبيعي بل هو إنسان ولد ولادة إنسانية طبيعية ، لأن الأول سيكون بالأحرى عائقا – لا مساعداً – للتحقيق في السلوك في الحياة . وذلك لأن الإنسان الالهي الذي سيكون ذا قداسة ارادة فطرية ثابتة ليست مكتسبة لن يصلح أن يكون قدوة تحتذى بالنسبة إلى الإنسان الطبيعي «لأن هذا الأخير سيمكن حينئذ أن يقول : اعطوني ارادة مقدسة تامة ، تخفق كل اغراءات الشر من تلقاء نفسها ، اعطوني اليقين الباطن

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧٠ – ١٧٣ .

(٣) H. Staeps: Das Christusbild bei Kant", in **Kantstudies**, B. 12, Jahr 1907 S. 104—105.

الأثم بأنني بعد حياة قصيرة على الأرض ، سأشارك (نتيجة لهذه القداسة) في مجد السماء الخالد ، فإني سأكون ليس فقط مستعداً لتحمل كل الآلام مهما كانت قاسية ، حتى الموت الظالم ، بل وسأقبل ذلك بكل سرور ، ما دمت أرى بعيني المخرج الرائع القريب » ... — والأمل في أن يصير الإنسان ، بفضل تقبل هذا المثل الأعلى في ضميرنا ، إنساناً مرضياً عند الله ، والنعمة في قدرة المرء على أن يتشبه بالنموذج الأعلى للإنسانية في اقتداء به مخلص ، يسميه كنت باسم : الإيمان العملي بابن الله (وهذا الإيمان ليس إذن تصديقاً بأي نوع من المثل الأعلى المتحقق تاريخياً في زمن ومكان معينين ، إنه ليس إيماناً بواقعة تاريخية) . وينبغي أن نبحث في هذا الإيمان عن الأصل في تغير قلب الإنسان . والاستعداد الأخلاقي فينا غير مفهوم ، وانا لنتساءل عبثاً عن الأمر الذي يسمو بنا فوق الطبيعة على الرغم من اعتماد كياننا على كثير من الحاجات الطبيعية ؛ بيد أن سمو القانون الأخلاقي ، الذي لا يعد بشيء ولا يتوعد بشيء ، يطالبنا بهذه الدعوة : «مت وتغير» (Stirb und Werde)[1] .

ويخلص اشتيبس من هذا العرض «صورة المسيح عند كنت» إلى القول بأن كنت لم يتقيد أبداً بالصورة التاريخية لصفات وأخلاق يسوع الناصري . وما هو تاريخي فيها هو أمر عارض ، ثانوي ، إنه القشرة الخارجية ، والغلاف أو المحل الروحي الذي يحتوي على ما هو جوهري وضروري وكلي . وكل ما هو تاريخي قد فسره كنت تفسيراً أخلاقياً ، والحكايات الإنجيلية أولها تأويلاً أخلاقياً فلسفياً محضاً . «ولو أننا وضعنا مكان المسيح الانجيلي (الكتابي) المثل الأعلى للكمال الأخلاقي كما هو متصور في عقلنا ، لحصلنا على المسيح كما يراه كنت»[2] . ويعلق على هذا الرأي قائلاً : «لقد سُمّي كنت فيلسوف البروتستنتية ، ليس فقط من الناحية اللاهوتية ، بل وأيضاً ومراراً من الناحية الفلسفية . فإن فهمنا من البروتستنتية كل التيارات الكنيسية التي انشقت عن الإصلاح الديني ، فلا ينبغي أبداً أن نضع كنت في سلك البروتستنتية . أما إن كان هذا التعبير (البروتستنتية) يعني استقلال العقل (أو الروح) وثقته بنفسه ، وتحرره من كل سلطة خارجية ، والاستناد فقط إلى الاقتناع الإيماني الديني المعاش المكتسب الناتج عن البحث ، فإن كنت فيلسوف بروتستنتي كامل ، وضع البروتستنتية على أساس فلسفي هو استقلال الشخصية الأخلاقية»[3] .

وهذا تقويم صحيح لنظرة كنت إلى المسيح : إنه لا يقيم كبير وزن للمسيح

(١) هـ . اشتيبس : المقال المذكور ص ١٠٦ — ١٠٧ .
(٢) المقال المذكور ص ١١٢ —
(٣) المقال المذكور ص ١١٢ — ١١٣ .

كما عرفه التاريخ ، وما هو عنده إلا مثل توضيحي لإمكان بلوغ الإنسان درجة عالية من الكمال الأخلاقي .

ومن هنا راح يؤول الحكايات غير المعقولة التي تتصل بحياة وموت المسيح التاريخي ، عيسى بن مريم الناصري :

١ — فهو يؤول عقيدة قيامة المسيح من قبره في اليوم الثالث لصلبه وصعوده إلى السماء وجلوسه على يمين الرب بأنها عقيدة لا يقبلها العقل ؛ فإن أردنا تأويلها ، فيمكن تأويلها بأنها رمز على بداية حياة جديدة ودخول في مقام الأخلاق المبنية على كل أنواع الخير . بيد أن هذه العقيدة تحتوي مع ذلك على فكرة يرفضها العقل وهي ارتباط الشخصية بالجسد وأهمية الجسد المادي للشخصية الأخلاقية . والأوفق مع العقل الا نربط الكمال الأخلاقي للإنسان بأي مكان . يقول كنت عن هذه العقيدة : «إنها تقر بفكرة — صحيح أنها ملائمة تماماً للتصور الحسي عند الناس — لكنها تضايق العقل في إيمانه بالمستقبل : فكرة مادية كل موجودات الكون ، سواء مادية شخصية الإنسان (مادية نفسية) التي لا يمكن أن تتحقق إلا بشرط المحافظة على نفس الجسم ، أو مادية **الحضور** في العالم بوجه عام (مادية كونية) ، فوفقاً لهذا المبدأ لا يمكن هذا الحضور أن يكون إلا مكانياً ، بينما فرض روحانية الكائنات العاقلة في الكون ، هذا الفرض الذي يقول إن الجسم يمكن أن يبقى ميتاً تحت التراب ، بينما الشخص نفسه يمكن أن يكون حياً ، وكذلك الإنسان ، وفقاً للروح (بوصفها غير حسية) يمكن أن يصل إلى المقام الذي فيه يقيم السعداء ، دون أن ينقلوا إلى أي موضع في المكان اللانهائي المحيط بالأرض (والذي نسميه نحن : السماء) — أقول إن هذا الفرض أنسب إلى العقل ، ليس فقط لاستحالة إمكان ادراك مادة مفكرة ، بل وخصوصاً بسبب الإمكان العرضي (Contingence) المعرض له وجودنا بعد الموت ، إذا كان لا محالة يتوقف على تماسك كتلة معينة من المادة في شكل معين ، بينما يستطيع العقل أن يدرك بقاء جوهر بسيط على أنه مؤسس على طبيعته الخاصة . وفي هذا الفرض الأخير (وهو الفرض الذي يقول به المذهب الروحي) لا يستطيع العقل أن يجد أية مصلحة له في أن يجر وراء وإلى الأبد جسماً مهما يكن مطهراً فإنه لا محالة يتكون من نفس المادة (إذا كانت الشخصية تقوم على هويتها أي تبقى هي هي) التي تكون الأساس في التركيب العضوي للإنسان الذي لم يقدره طوال حياته مع ذلك ، كما انه لا يستطيع ان يفهم ماذا عسى هذا التراب الكلسي — الذي تتألف منه مادة الإنسان — أن يفعل في السماء ، أعني في جزء آخر من الكون الذي يمكن فيه أن تكون مواد أخرى شرطاً لوجود وبقاء الكائنات الحية»[1] .

(١) كنت : «الدين داخل حدود العقل فقط» ، ص ١٧٠ — ١٧١ ، تعليق ، الترجمة الفرنسية ، ج ٦ ، ص ١٢٨ ، تعليق من نشرة أكاديمية برلين.

وهكذا يبرهن كنت على بطلان عقيدة قيامة المسيح في اليوم الثالث لصلبه بالأدلة التالية :

١ – أنها تفترض مادية كل الكائنات في الكون : ما هو منها على الأرض وما هو منها خارج الأرض وهو ما يسميه الناس السماء .

٢ – أنها تقوم على ضرورة الحضور في عالم ما بوجه عام ، مما يقتضي أن يكون متمكناً في مكان بالضرورة .

٣ – أنها تستند إلى فكرة هوية الشخصية بمعنى أنها لا بد أن تظل هي هي حتى تبقى ، مع أن التركيب العضوي للإنسان من تراب جيري قد لا يكون هو التركيب الملائم للوجود والبقاء في جزء آخر من العالم غير الأرض ، فضلاً عن أن الإنسان في حياته على الأرض يشكو من حقارة شأن هذا التركيب الترابي الجيري ، فكيف يحرص إذن على الاحتفاظ به للحياة في السماء ؟!

وقد تناول كنت موضوع العلاقة بين البدن والروح بعد الموت في محاضراته التي ألقاها في السبعينات ونشرها (Politz) في سنة ١٨٢٢ ، فعرض رأيين للمفكرين في هذا الموضوع :

أ – الأول هو رأي شارل دي بونيه (Charles de Bonnet) الفيلسوف الطبيعي في جنيف ، ويقول إن الروح بعد الموت لا بد أنها تتخذ « جسماً نورانياً » (verklarten Leib) .

ويرد كنت على هذا الرأي قائلاً إن « الجسم النوراني كلمة لا معنى لها » .

(ب) والثاني رأي الذين يقولون إن الروح تحيا بعد الموت حياة روحية محضة لا تحتاج فيها إلى أي جسم . « وهذا الرأي الأخير – هكذا يقول كنت – هو الأنسب للفلسفة ، لأنه إذا كان الجسم عائقاً للحياة المقبلة التي يجب أن تكون كاملة ، فلا بد أن تكون الحياة المقبلة روحية تماماً .. وانفصال النفس عن الجسم لا ينبغي أن يفهم بأنه تغيير في المكان ، لأن حضور الروح لا يصير بهذا أوضح للفهم .. إن الأمكنة هي مجرد علاقات جسمية ، وليست أموراً روحية . فلما كان حضور النفس روحياً ، فلا بد أيضاً الا يكون الانفصال (بين الروح والجسم) قائماً في انفلات النفس من الجسم ، والذهاب إلى عالم آخر ، وإنما يقوم في أنه لما كانت النفس تعاين بالجسم عالم الاجسام عياناً حسياً ، فإنها إذا ما تحررت من العيان الحسي للجسم ، تصير ذات عيان روحي . وعلى هذا فإن انفصال النفس عن البدن إنما يقوم في تحول العيان الحسي إلى عيان روحي » .

وما ورد في الانجيل من قيامة المسيح يجب ، في نظر كنت ، أن يؤول تأويلاً روحياً خالصاً : بمعنى انتقال الشخصية الإنسانية ، إلى حياة جديدة بفضل تعاليم المسيح .

وبالمثل يؤول كنت الاعتقاد في عودة المسيح إلى الأرض مرة أخرى بأنه مجرد تصوير مشخص للمثل الأعلى للإنسانية الكاملة الأخلاق .

تطور المسيحية بعد المسيح

وبعد المسيح مرت المسيحية بفترة طويلة مظلمة ، لأن المؤلفين الرومانيين المعاصرين لها لم يكتبوا عنها شيئاً يذكر . « ذلك لأن كل إيمان يقوم ، بوصفه اعتقاداً تاريخياً ، على كتب ، يحتاج كضمان له إلى جمهور متعلم يمكن مراقبته فيه بواسطة كتاب معاصرين غير متهمين بالتواطؤ الخاص مع دعاته الأوائل ، وبقيت الرابطة بينهم وبين المؤلفات المعاصرة متواترة دون انقطاع . وعلى العكس من ذلك فإن الإيمان العقلي المحض ليس في حاجة إلى مثل هذا التأييد ، بل هو يبرهن على نفسه بنفسه . وفي فترة هذه الثورة (المسيحية) كان بين الشعب الذي سيطر على اليهود وانتشر في الأماكن التي أقام اليهود فيها – جمهور متعلم ، بواسطته وصل إلينا تاريخ هذا العصر فيما يتعلق بالأحداث الخاصة بالتنظيم السياسي ، وذلك بفضل سلسلة متصلة من المؤلفين ، وهذا الشعب وإن كان قليل الاهتمام بالعقائد الدينية التي يعتنقها الرعايا غير الرومانيين فإنه لم يكن أبداً عديم الإيمان فيما يتعلق بالمعجزات التي كان يمكن أن تحدث بين ظهرانيهم .. وبرغم ذلك فإن هؤلاء المؤلفين المعاصرين لم يذكروا شيئاً عن هذه المعجزات ولا عن الثورة – التي تمت مع ذلك علناً – التي أثارتها هذه المعجزات (من الناحية الدينية) في هذا الشعب الذي كان خاضعاً لحكمهم . بل فقط في عهد متأخر ، وبعد مرور أكثر من جيل ، قاموا بأبحاث عن طبيعة هذا التغير في العقيدة الذي بقي حتى ذلك الحين مجهولاً لهم (والذي لم يحدث دون اضطراب عام) ، لكنهم لم يقوموا بأي بحث يتعلق بتاريخ بداياتها الأولى مفتشين عن ذلك في تواريخهم .

ومنذ هذه البدايات حتى الوقت الذي كونت فيه المسيحية لنفسها جمهوراً متعلماً ، كان تاريخها تبعاً لذلك غامضاً ، ونحن نجهل تأثير مذهبها على أخلاقية الذين اعتنقوها وهل كان المسيحيون الأوائل أناساً انصلحت أخلاقهم حقاً أو كانوا أناساً من طراز عادي . لكن منذ أن كونت المسيحية لنفسها جمهوراً متعلماً ، أو على الأقل منذ أن دخلت في عامة الجمهور ، فإن تاريخها – فيما يتعلق بالأثر المفيد الذي يحق للمرء أن

ينتظره من دين أخلاقي — لا يشفع لها أبداً. ذلك أن الأحلام الصوفية بحياة المنقطعين والرهبان وتمجيد قداسة العزوبة قد جعلت عدداً كبيراً من الناس غير نافع ، والمعجزات التي صاحبت ذلك سحقت الشعب تحت القيود الثقيلة لخرافات العمياء ؛ وبواسطة نظام ترتيبي فرض نفسه على أناس احرار ارتفع صوت الأرثوذكسية المروع على لسان مفسرين متعجرفين أدعياء ، لهم وحدهم الحق في التفسير ، فانقسم العالم المسيحي إلى أحزاب متناحرة حول آراء دينية (حيث لا مجال لأي اتفاق كلي ، ما لم يرجع إلى العقل المحض في التفسير) ، وفي الشرق تدخلت الدولة تدخلاً مضحكاً في اللوائح الدينية للقسس وأمور الكهنوت ، بدلاً من أن تلزم هذا الكهنوت الحدود الضيقة لطبقة تقوم بالتعليم (مستعدة في كل وقت للخروج منها من أجل الانتقال إلى الطبقة الحاكمة) ، وكان من المحتوم على هذه الدولة ، أن تصبح فريسة لأعداء خارجيين وضعوا حداً لعقيدتها السائدة . وفي الغرب ، حيث أنشأ الإيمان عرشاً خاصاً مستقلاً عن السلطة الزمنية ، قلب النظام المدني والعلوم (التي تسهر على حفظه) وسحبت منها قوتها . والجزآن اللذان يتألف منهما العالم المسيحي هاجمهما القبائل المتبربرة ، كأنهما نبات وحيوان أوشكا على التحلل بتأثير المرض فاجتذبا اليهما الحشرات المدمرة لاتمام القضاء عليهما . وفي مسيحية الغرب سيطر الرئيس الروحي (= البابا) وراح يعاقب الملوك كأنهم أطفال ، بفضل العصا السحرية للحرمان التي هددهم بها ، وحرضهم على حروب خارجية (الحروب الصليبية) أشاعت الخراب في جزء آخر من العالم ومحاربة بعضهم لبعض ، وحرض على عصيان الرعية ضد السلطة الملكية ، وبث الأحقاد الدامية ضد أتباع المسيحية نفسها المزعوم أنها كلية .. ، لكنهم كانوا يفكرون تفكيراً آخر . والأصل في حالة التنازع التي لا تزال حتى اليوم المصلحة السياسية تحتوي على مظاهرها العنيفة ، مختبئ في مبدأ الإيمان الذي تؤمن به كنيسة ذات سلطة استبدادية ، ويهدد باستمرار بحدوث مشاهد مشابهة . إن تاريخ* المسيحية هذا (ولم يكن من الممكن أن يجري على غير هذا النحو ، لأن المسيحية كان عليها أن تؤسس على أساس عقيدة تاريخية) إذا ما نظر إليه بنظرة واحدة كأنه لوحة مرسومة ، يمكن أن يبرر هذا التعجب : «كم دعا الدين إلى جرائم ! (tantum religio potuit suadere malorum!)[1] ، لولا أن تأسيس المسيحية أظهر بشكل واضح وضوحاً كافياً أنه في البداية لم يكن له من غاية حقيقية غير تقديم إيمان ديني محض لا يمكن بشأنه حدوث آراء متعارضة ، وأن كل هذا

(١) هذه العبارة قالها الشاعر الفيلسوف اللاتيني لوكرتيوس: «في أمور الطبيعة» ١ : ١٠١ .

الاضطراب الذي هز كيان الجنس البشري ولا يزال يحدث فيه الانقسام والانشقاق ، إنما يأتي فقط من هذه الواقعة وهي أنه نتيجة لميل الطبيعة الإنسانية فإن ما كان عليه في البداية أن يعمل على تقديم هذا الإيمان ، أعني كسب الأمة المتعودة على عقيدتها القديمة التاريخية — كسبها للعقيدة الجديدة بواسطة أحكامها السابقة ، قد أصبح بعد ذلك هو الأساس لديانة عالمية جلية»[1] .

ومعنى هذا هو أن المسيحية جاءت في البداية لتكوين دين العقل القائم على القوانين الأخلاقية ، مما لا مجال معه للاختلاف والشقاق . لكنها بسبب أصلها التاريخي تحولت من دين خالص إلى دين تاريخي . ولكي ينتشر هذا الدين اتخذت المسيحية نفس الوسائل والمعتقدات التي جاءت في الأصل للقضاء عليها ، فاتخذت الأحكام السابقة عند الشعب اليهودي ولدى الشعب الروماني الذي نشأت بين ظهرانيه ، فتحول تاريخها إلى تلك اللوحة الرهيبة الحافلة بكل صنوف المظالم والجرائم والأحقاد والعداوات والدمار . لكن هذا المصير كان محتوماً ، ما دامت المسيحية تحولت من دين أخلاقي محض إلى دين تاريخي يعايش الواقع التاريخي ويتكيف مع الظروف العنصرية والسياسية والمحلية .

واللوحة التي رسمها كنت لتاريخ المسيحية لوحة في غاية الكآبة والبشاعة تتألف عناصرها من المخازي التالية :

١ — رهبانية جعلت عدداً كبيراً من الناس بلا نفع ولا فائدة .

٢ — سلطة دينية متدرجة ذات تحكم واستبداد في عقائد الناس ، وتحتكر لنفسها الحق في التفسير رغم أنف كل ما يقضي به العقل .

٣ — تدخل الدولة في شؤون الدين وأهله ، وتدخل هؤلاء في شؤون الدولة مما أدى إلى فساد الدولة والدين معاً .

٤ — تدمير النظام المدني والعلوم المرتبطة به : قانون ، ورياضيات ، ومنطق ، وفلك ، وفلسفة ، وطب ، وجغرافيا الخ ، وقضاء على ما لهذه العلوم من قوة وتأثير في توجيه الأمور ؛

٥ — سيطرة الرئيس الروحي — أي البابا في كنيسة روما — على أمور الدنيا وأمور

(١) كنت : «الدين داخل ...» ، ص ١٧١ — ١٧٤ ، من الترجمة الفرنسية .

الدين معاً في الغرب المسيحي ، بحيث كان يعاقب الملوك كأنهم أطفال ، ويدفعهم إلى خوض حروب مدمرة في غير بلادهم ، وهي الحروب الصليبية التي أشاعت الخراب والدمار في بلاد الغير (بلاد المسلمين) وفي بلاد المسيحية نفسها (بيزنطة) ؛ وكان البابا أيضاً يحرض الرعية ضد الملوك طمعاً في أن يستأثر هو وحده بالسلطتين الزمنية والروحية ويجعل الملوك والحكام مجرد وكلاء عنه يأتمرون بأمره ، ثم ما بثه من أحقاد وكراهيات بين المسيحيين بعضهم وبعض ، حتى جعلهم يقاتل بعضهم بعضاً مع انهم يدينون بمسيحية واحدة تزعم أنها جامعة (كاثوليكية) أي كلية شاملة ، وكل هذا من أجل اطماع سياسية استبدادية امتلأت بها نفوس البابوات وأمراء الكنيسة .

أليس في هذه اللوحة الحافلة بالفظائع والمظالم والمخازي ما يبرر قول لوكرتيوس : «كم دعا الدين إلى الجرائم ! » .

ثم يتساءل كنت بعد ذلك قائلاً : «لو سئلت أنا : ما هو أفضل عصر في تاريخ الكنيسة كله حتى اليوم؟ لما ترددت في أن أجيب : إنه العصر الحالي ، بمعنى أن من الممكن ترك بذرة الإيمان الديني الصحيح تنمو بحرية أكثر فأكثر ، كما وضعها البعض فقط ، علناً مع ذلك ، تركها تنمو اليوم في المسيحية ، انتظاراً لتقارب متصل مع الكنيسة التي يجب عليها أن توحد دائماً بين كل الناس ، والتي تمثل الصورة المرئية (الاسكيم) لملكوت الله على الأرض ، هذا الملكوت غير المرئي »[1] .

ويعدد كنت المبادئ المؤدية إلى تنمية هذه البذرة على النحو التالي :

أولاً : الاعتدال في الأحكام المتعلقة بما يسمى باسم الوحي الإلهي ، أي تفسير الكتاب المقدس . والسبيل الأقرب إلى العقل والعدل هو الاستمرار في استعمال هذا الكتاب المقدس ، ما دام موجوداً ، كأساس لتعاليم الكنيسة ، دون إضعاف قيمته بهجمات لا فائدة فيها أو خبيثة . لكن بشرط ألا يفرض الإيمان به على أنه ضروري للنجاة .

ثانياً : الدين الصحيح ينبغي ألا يقوم في معرفة أو الاعتراف بما فعله ويفعله الله لنا من أجل تحصيل النجاة ، وإنما يقوم – على العكس من ذلك – فيما يجب علينا أن نفعله حتى نكون جديرين بالنجاة ، وما يجب علينا فعله لا يمكن أن يكون

(١) كنت : «الدين داخل ...» ، ص ١٧٤ ، ترجمة فرنسية .

شيئاً آخر غير ما له في ذاته قيمة مطلقة لا شك فيها ويمكنه بعد ذلك وحده أن يجعلنا مقبولين عند الله ، وضرورة هذا الشيء هي أمر يمكن من الحصول على اليقين الكامل ، دون أدنى رجوع إلى علم الكتاب المقدس .

وواجب الحكام هو الا يضعوا عقبات في سبيل تحقيق هذين المبدأين من أجل أن يصبحا عامين . وتدخل الحكام ضد هذين المبدأين أملاً في استرضاء بعض عقائد الكنيسة التاريخية من شأنه أن يضر ضرراً بالغاً بالمواطنين ، وذلك باضراره بحرية المواطن ، وهي أمر مقدس . ومن هو الحاكم الذي يضمن ، بعد تدخله هذا ، عدم حدوث هذه الأضرار الناجمة عن تدخلاته العنيفة «القادرة على أن تعيق – ربما لوقت طويل – التقدم في سبيل الخير الذي تريده حكومة الكون ، بل يمكن أيضاً أن تؤدي إلى تأخره ، وإن لم يكن من المستطاع القضاء عليه نهائياً بواسطة أية سلطة أو مؤسسة إنسانية »[1] .

كانت غاية المسيح إذن من تأسيس المسيحية هي الدعوة إلى إيمان ديني محض قائم على الاخلاقية المحضة الموافقة للعقل . لكن اتباع المسيح من بعده شوهوا دعوته منذ البداية : فالحواريون والدعاة الأوائل أنشأوا جماعاتهم في حضن اليهودية ، والجماعات اليهودية القائمة في العالم الروماني . وكان عليهم من أجل ذلك أن يمزجوا دعوة المسيح بمعتقدات وأنظمة اليهودية ، اجتذاباً لهذه الجماعات اليهودية التي بدأوا بنشر الدعوة الجديدة بينهم ، وذلك لتسهيل الانتقال من «العهد القديم» إلى «العهد الجديد» . فهؤلاء الرسل والدعاة الأوائل بدأوا بأن صوروا الدعوة المسيحية بأنها يهودية تؤمن بمجيء المسيح الموعود به في اليهودية[2] . ثم تدخلت الدولة بعد ذلك في شؤون الكنيسة سواء في الشرق وفي الغرب : وفي الغرب خصوصاً عملت البابوية عل الاستبداد بالسلطتين الزمنية والروحية ، مستندة في ذلك إلى سلطة إصدار قرار الحرمان (Exkommonikation) وما يترتب عليه من عواقب وخيمة تحل بمن يصدر ضده . وانقسمت الكنيسة بعد ذلك إلى كهنوت أو اكليروس ، ورعية (Klerus und Laien) وللأولى السيطرة التامة على ضمائر الرعية . ولما كان من عدا الاكليروس رعية ، فقد سيطرت الكنيسة في النهاية على الدولة[2] .

(١) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٧٦ ، من الترجمة الفرنسية .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٧٨ ، من طبعة كيرباخ .

(٣) الكتاب نفسه : ص ١٣٠ ، ١٧٧ ، ١٩٥ ، نشرة كيرباخ .

وازداد انحلال الكنيسة شيئاً فشيئاً بواسطة الكهنوت (Pfaffenthum) أي «نظام الكنيسة التي يسودها عبادة خرافية، وهو الأمر الذي نجده حينما لا تكون مبادئ الأخلاق، بل الأوامر التنظيمية (statutairsche Gebote) وقواعد الإيمان والممارسات (Observanzen) هي الأساس والجوهري في الدين»(١) أما أن مثل هذه الطبقة المتدرجة (Hierarchie) يمكن أن تنشأ، فالسبب في هذا راجع إلى جبن الناس وتكاسلهم. «ذلك أنه من المريح للمرء أن يكون تحت الوصاية. فإن كان عندي كتاب يقوم عندي مقام العقل، ومهتم بشؤون الروح يقوم مقام الضمير، وطبيب يقرر لي نوع الغذاء الخ – فلن أكون في حاجة بعد ذلك إلى أن اتعب. ولن أحتاج إلى التفكير إذا ما استطعت أن أدفع، ان غيري سيتولى هذه الشغلة المرهقة بالنيابة عني. أما أن الشطر الأكبر جداً من الناس يحسبون أن الخطوة إلى البلوغ (Mundigkeit) خطرة جداً فضلاً عن أنها شاقة، فإن أولئك الأوصياء الذين وجدوا في تولي الوصاية أمراً مثمراً ومفيداً لهم – قد عملوا على توكيد هذا الشعور»(٢).

والكهنوت استتبع قيام الأرثوذكسية(٣)، أي المذهب الديني الذي يدعي أنه وحده الصحيح المطابق للمسيحية. وهذه الأرثوذكسية تنقسم إلى استبدادية، وحرة. والنوع الأول تمثله الكاثوليكية، إذ هي ترى أن إيمان كنيستها هو الوحيد الصحيح الملزم للجميع، والنوع الثاني تمثله البروتستنتية. «بيد أن الملاحظ المتنبه سيعثر على أمثلة شهيرة لكاثوليك بروتستنتيين... وبروتستنت مغالين في الكثلكة»(٤).

ملكوت الله

أما ملكوت الله التي ترد كثيراً على لسان المسيح فينبغي تأويلها على أنها مجرد رمز لإحياء الأمل في السعي لتحقيق الكمال الأخلاقي للإنسان. يقول كنت: «من الممكن ان نفسر ملكوت السموات بأنها تمثيل رمزي الغرض الوحيد منه هو انعاش المزيد من الأمل

---

(١) كنت: «الدين داخل...» ص ١٩٤، نشرة كيرباخ.

(٢) مؤلفات كنت، نشرة هارتنشتين، ج ٤، ص ١٦١.

(٣) كلمة: أرثوذكسية كلمة يونانية مؤلفة من (orthos) = مستقيم + (doxa) = عقيدة، أي العقيدة المستقيمة.

(٤) كنت: «الدين داخل...»، ص ١١٥ نشرة كيرباخ.

والشجاعة والتطلع إلى الملكوت، إذا أضيفت إلى هذه الحكاية التاريخية نبوءة (كما في الكتب السوبلينية (livres Sybillins) تتعلق بانجاز ذلك التحول الكبير للعالم في تصوير ملكوت الله المرئية على الأرض (تحت حكم ممثله ونائبه النازل من السماء مرة أخرى) والسعادة التي لا بد أن ننعم بها هاهنا على الأرض بعد فصل وطرد العصاة الذين يحاولون المقاومة مرة أخرى، وكذلك القضاء الكامل على أولئك العصاة وزعيمهم (في «نبوءة يوحنا»)، وهكذا، **تكون نهاية العالم** هي حد التاريخ. ومعلم الانجيل (يسوع المسيح) لم يظهر لتلاميذه ملكوت السموات على الأرض إلا من الجانب الرائع السامي، الأخلاقي، أعني المكانة العظيمة لأن يكون المرء مواطناً في مدينة إلهية، وأوضح لهم ما عسى أن يفعلوه ليس فقط من أجل أن يصلوا إليها هم أنفسهم، ولكن أيضاً من أجل أن يجتمعوا فيها مع أفراد آخرين تشيع فيهم نفس المشاعر، ومع كل الجنس البشري إن أمكن. ومع ذلك فإنه فيما يتعلق بالنعيم، الذي يؤلف الجانب الآخر من الأماني الإنسانية المحتومة، فإنه يقول لهم مقدما إن عليهم الا يحسبوا حسابه إبان حياتهم الأرضية. بل بالأحرى أعدهم كي يتوقعوا المحن والتضحيات الجسام، وأضاف مع ذلك (إذ لا يمكن المرء أن يدعي أن الإنسان، طالما كان حياً، سيتخلى تماماً عن كل عامل مادي من عوامل السعادة): «كونوا مسرورين واثقين، تجازَوْا عن ذلك خير الجزاء في السماء». والاشارة الخاصة بتاريخ الكنيسة فيما يتعلق بمصيرها النهائي في المستقبل يصورها على أنها ستكون **منتصرة** في النهاية، أي متوجة في هذه الدنيا بالنعيم، بعد أن تكون قد تغلبت على كل العقبات. – والفصل بين الأبرار والأشرار، وهو فصل لا يليق بتلك الغاية إبان تقدم الكنيسة نحو الكمال (لأن المزج بين كليهما كان ضرورياً لها إما من أجل أن يكون للبعض بمثابة حجر شحذ لفضيلتهم، وإما لصرف الآخرين عن الشر بما يقدمونه من قدوة حسنة) – نقول إن الفصل بين الأبرار والأشرار يمثل بأنه النتيجة النهائية بعد إتمام بناء المدينة الإلهية، ويضاف أيضاً الدليل الأخير على رسوخها بوصفها قوة، أعني انتصارها على كل أعدائها الخارجيين الذين يعدون أنهم يؤلفون أيضاً جزءاً من دولة (الدولة الجهنمية)، وهنالك تكون نهاية كل الحياة الأرضية، لأن العدو الأخير (للأبرار) وهو الموت قد أُعدم، ويبدأ لكلا الفريقين الخلود: الذي هو نجاة لفريق، وهلاك للفريق الآخر، وشكل الكنيسة نفسه سينحل والنائب الإلهي على الأرض سيندرج في طبقة الناس عامة، وقد سموا إلى مرتبته بوصفهم مواطنين في السماء، وهكذا يكون الله هو الكل في الكل.

وهذا التمثيل لحكاية تاريخية للعالم المقبل، وهي نفسها لا تكوّن تاريخاً، بعد مثل أعلى جميل للعصر الأخلاقي للكون، راجع إلى ادخال الدين الكلي الصحيح، وهو

عصر ينظر إليه مقدماً في الايمان حتى يخطى بكماله . ولا يستطيع نظرنا أن يدركه في إنجازه التجريبي ، لكننا نستطيع أن نطمح إليه بنظراتنا ، وذلك بالسير والتقدم المستمر نحو الخير الأسمى على الأرض (وليس في هذا أي تصوف ، بل يجري كل شيء مجرى طبيعياً بطريقة أخلاقية) ، أي أن نستعد له . وظهور المسيح الدجال ، والنزعة الألفية[1] ، والقول بأن نهاية العالم تقترب ، كل هذه الأمور يمكن أن تتخذ في نظر العقل معنى رمزياً مقبولاً ، وهذه النهاية للعالم التي تمثل على أنها حادث لا يمكن التنبؤ به (مثل نهاية العمر ، قريبة كانت أو بعيدة) يعبر تعبيراً جيداً عن ضرورة أن نستعد لها في كل وقت ، لكنه في الحقيقة (إذا أحللنا المعنى العقلي محل الرمز) يعبر عن ضرورة أن نحسب أنفسنا دائماً كمواطنين مقدرين لدولة إلهية (أخلاقية) . «متى يأتي إذن ملكوت الله ؟» — «ملكوت الله لن يأتي في شكل تراه الأبصار . ولن يقال : انظر ها هنا ، أو ها هوذا . لأن ملكوت الله هو في داخل أنفسكم» (لوقا : اصحاح ١٧ ، العبارة ٢١ — ٢٢»[2] .

ملكوت السموات إذن الذي وعد به الأبرار إنما هو الشعور بالرضا النابع عن أداء الواجبات الأخلاقية . إنه في الضمير ، في داخل النفس ، وليس في عالم آخر متمكن في مكان محسوس .

والانذار بقرب نهاية العالم إنما هو رمز لتوكيد ضرورة أن يكون الإنسان مستعداً لكي يكون مواطناً في دولة أخلاقية إلهية .

وعبارة : «حتى يكون الله الكل في الكل» رمز على زوال العقائد التاريخية ، والدخول في عقيدة الدين الخالص المضيء لجميع بني الإنسان . ولبلوغ هذه الغاية ينبغي على الإنسان مواصلة السعي لتحقيق الدين الخالص ، دين العقل ، وذلك بالتخلص من القشور والحجب الحسية ، التي هي ملازمة للإيمان التاريخي ، وللإيمان بمؤسسة دينية معينة .

والخلاصة هي أن ملكوت الله هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض .

ويؤكد كنت نفس المعنى ، وإن كان بصورة مغايرة ، في «نقد العقل العملي»[3] حين يقرر أن العالم العقلي هو ملكوت الله الذي فيه يسود الخير الأسمى .

---

(١) أي القول بفناء العالم في وقت يتفاوت تحديده ، وكان يقدر بسنة «ألف» (ومن هنا جاء هذا اللفظ)

(٢) كنت : «الدين داخل ...» ، ص ١٧٧ — ١٧٩ ، من الترجمة الفرنسية .

(٣) كنت : مجموع مؤلفاته طبعة أكاديمية برلين ج ٥ ، ص ١٣٧ .

ويلخص يوسف بوهاتك موقف كنت في هذا الموضوع فيقول : «إن ملكوت الله ملكوت أخلاقي يعرف بواسطة العقل فقط ، أي انه ملكوت عقلي . صحيح أنه بنية روحية (Corpus mysticum) ، لكنه كما يقول كنت بعبارة تتسم بالمفارقة (Paradox) : إنه ملكوت ليس فيه شيء سري روحاني (Mystisches) ، بل كل شيء يتعلق بالاخلاق . ولئن كان مثلاً أعلى (Ideal) ، فإن من الممكن مع ذلك تحقيقه في العالم ، وإن كان ذلك ليس باستمرار ، طالما أن أصحاب النيات الخيرة — في اطاعتهم لقوانين الحرية الأخلاقية وفي ثقتهم بأن ثبات ورسوخ نياتهم الصافية سيشعرونهم بالسعادة — سيتطلعون في أعمالهم وفي تقدمهم المستمر إلى تحقيق ذلك»[1] .

وغاية العالم عند كنت هي الملكوت الأخلاقي للغايات ، وهو عالم يخضع للعقل العملي المحض الذي يكتمل فيه الانسجام بين الطبيعة وبين الحرية ، وفيه السعادة والأخلاقية غير مشروطتين ومتفقتان كل الاتفاق ، إنه العالم المعقول ، والخير الأسمى[2] .

لكن ينبغي أن نميز بين ملكوت الله بوجه عام ، الذي يشمل العالم كله والذي غايته الأخيرة هي الأخلاقية والإنسجام بين الطبيعة والأخلاق — نميز بين ملكوت الله بهذا المعنى وبين ملكوت الله بوصفه الماهية الأخلاقية العامة لكل الكائنات العاقلة (النوفيما) وهي جماعة أخلاقية عامة[3] . وهذه بطبيعتها تتجاوز حدود الإنسانية وفيما يتصل بالانسانية فإنها ملكوت الله على الأرض ، دولة أخلاقية ، وشعب الله الخاضع المطيع لقوانين الفضيلة ، وهو الإنسانية المرضية عند الله[4] .

وهكذا نجد عند كنت أربع درجات :

١ — ملكوت الله بوجه عام .

٢ — الدين كما هو في ذاته (نوفيما) .

---

(١) يوسف بوهاتك : «فلسفة كنت الدينية» ، ص ٤٨٦ — ٤٨٧ . همبورج ، سنة ١٩٣٨ .

(٢) كنت : «الدين داخل ...» صفحات ٥ ، ٦ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٩ ، ١٥٤ ، ١٦٤ ، ١٩٧ ؛ وراجع مجموع مؤلفاته طبعة هارتنشتين ج ٤ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٦ .

(٣) كنت : «نقد العقل العملي» ، ص ٥٣ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ؛ «نقد ملكة الحكم» ، ص ١٣ ، ٣٢٣ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، «نقد العقل المحض» ، ص ٦١٢ ، ٦١٧ ، نشرة كيرباخ ؛ مجموع مؤلفاته نشرة هارتنشتين ج ٤ ، ص ٢٨٧ ، ج ٨ ، ص ٦٨ ، ٥٦٢ ، ٥٦٨ ، ٥٧٠ ؛ «الدين داخل ...» ص ١٠٠ نشرة كيرباخ .

(٤) كنت : «الدين ...» ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، نشرة كيرباخ .

٣ – ملكوت الله على الأرض (وهو المثل الأعلى للمؤسسة الدينية أو الكنيسة).

٤ – الدين كظاهرة تاريخية (المؤسسة الدينية).

وملكوت الله على الأرض هو ملكوت الله بين الناس، هو الماهية العامة الاخلاقية التي تسود فيها الفضيلة في ذاتها والدين في ذاته.

أما ملكوت الله بوجه عام فهو محجوب غير مرئي من حيث أنه:

١ – يشمل العالم كله، ونحن لا نرى إلا جزءاً ضئيلاً جداً منه.

٢ – وأفعال الله التي تحققه تظل محجوبة عنا.

٣ – والفضيلة في ذاتها والدين في ذاته، وهما العاملان الأساسيان في هذا الملكوت، هما محجوبان عنا[١].

لكن كنت لا يعني «بالمرئي» و«المحجوب» هاهنا ذلك التميز المشهور الوارد في البروتستنية بين «الكنيسة المرئية» و«الكنيسة المحجوبة» وهو تمييز أرادت به أن تدافع عن نفسها ضد كنيسة روما الكاثوليكية، والكنيسة الظاهرة أو المرئية (ecclesia visibilis) هي جماعة المدعوين (Coetus vocatorum)، والكنيسة المحجوبة (ecclesia invisibilis) هي مجموع المؤمنين ايماناً صحيحاً أو القديسين، المولودين ولادة جديدة، المختارين.

وفي البداية كان هذا التميز مشتركاً بين رجال الإصلاح الديني. لكن اللاهوتيين التابعين لمختلف المصلحين (ويكلف، هس، اسفنجلي، كلفان، اللوثريين) ما لبثوا أن اختلفوا في المعنى المقصود من كلتيهما ومن تشمل، مما أدى إلى غموض واضطراب في تحديد هذا التميز، على نحو جعل البعض يطالب بالغائه، ومنهم رتشرد روت (Richard Rothe) الذي رفض التعبير: «كنيسة محجوبة» لأنه تناقض في الألفاظ، إذ الكنيسة يجب أن تكون ظاهرة مرئية، لأنه جماعة من المؤمنين الذين يعرف بعضهم بعضاً ويتعايشون ويتعاملون، يجمعهم ايمان مشترك. لكن أنصار هذه التفرقة مثل (Krause) يرون أنه لا بد من الابقاء على هذا التميز على أساس أن

---

(١) راجع: Katzer "Kant's lehre von der Kirche" in Jahrbucher fur Protestantische Theologie, xv. Jabrgung, 1889, S. 160.

الكنيسة هي الشيء الظاهر، وأن الإيمان هو ملكوت الله. وضد الذين نادوا بإلغاء التفرقة بدعوى أنها تؤدي إلى وجود كنيستين يقول بفليدرر: «إن التمييز بين كنيسة مرئية وكنيسة محجوبة إنما يعني صفحتين.. من (ورقة) الجماعة المسيحية التي بالنسبة إلى الفرد المؤمن تنقسم إلى إنسان ظاهر وإنسان باطن، أو إلى الجسد والروح، أو صفحة الظاهرة الإنسانية الطبيعية وصفحة المبدأ الإلهي الإنساني وبالقدر الذي به يتحقق هذا المبدأ الأخير في مجموع البنية العضوية لأنظمة الحياة التي أرادها الله للجماعة الإنسانية يؤلف ملكوت الله، فإن الكنيسة المحجوبة هي عينها ملكوت الله»[١]. ويرى ابرارد «أن مفهوم الكنيسة ينبغي الا يخلط بينه وبين ملكوت الله. ذلك أن ملكوت الله موجود في داخل أنفسنا، بوصفه مجموع التائبين حقاً، وهم غير مرئيين الآن للناس. أما الكنيسة فهي جماعة تاريخية مرئية يجري فيها الانتقال من الإنسانية قبل آدم إلى الإنسانية بعد آدم. وملكوت الله هو ملكوت نجاح اللطف، أما الكنيسة فهي مجال وسائل اللطف. وملكوت الله يتألف من تائبين (Bekehrten) ومولودين من جديد، وكاملين، أما الكنيسة فتتألف من ناس عاديين لا يزال ثم أمل في تدينهم، وفيهم في الوقت نفسه الحاجة إلى الاكتمال»[٢].

وربما كان أقرب الآراء إلى رأي كنت هو رأي رتشل (Ritschl) الذي استقصى البحث في الصلات بين ملكوت الله والكنيسة. وعنده أن ملكوت الله بمعناه الأشمل، هو الملكوت الأخلاقي للأرواح المخلوقة، إنه الخير الأسمى الذي فوق الطبيعة، الذي تطمح إلى تحقيقه سائر الجماعات الأخلاقية. وبوصفه ملكوت الله على الأرض فإنه الجماعة الأخلاقية للناس، كما أسسها المسيح، والتي ظهرت بوصفها جماعة المسيحيين الذين يعبدون الله، وصاروا بهذا كنيسة: وهذه الكنيسة صارت منظمة، إنها جماعة أو أمة أو ملة المؤمنين بالمسيح من حيث أنهم في صلواتهم يتوجهون إلى الله الآن. لكنها من حيث هي منظمة قانونية تنتسب إلى العالم ويجب أن تميز من ملكوت الله[٣]

---

(١) O. Pfleiderer: Grundriss der Christl.Glaubens und Sittenlehre, S. 196

(٢) Ebrard: Christliche Dogmatik, II, 388—390.

(٣) راجع: A. Ritschl: Die christliche Lehre vonder Rechtfertigung und Versohnung, B. III, S. 245sq.

العلاقة بين الكنيسة والدولة

وهذا يقودنا إلى الحديث عن العلاقة بين الكنيسة والدولة في رأي كنت ، وهو موضوع تعرض له في كتابه « النزاع بين كليات الجامعة » ، وفي « ميتافيزيقا الأخلاق ، (القسم الأول : نظرية القانون) . وخلاصة رأيه هي أن الدولة ، لما كانت مهمتها تمكين المنتسبين إليها من العيش بسلام في ظل القانون والنظام – والدولة عند كنت هي « اتحاد مجموع من الناس تحت قوانين »(1) – فإن السيادة يجب أن تكون للدولة على كل ما فيها من مؤسسات ، ومن بينها المؤسسة الدينية أي الكنيسة . ذلك أن على الدولة ، أن تؤمن السلم والقانونية داخل حدودها . « يهم الحكومة في المقام الأول ما يؤمن لها التأثير الأقوى والأبقى على الشعب »(2) . وعلى هذا الأساس يمكن الدولة .. ان تتطلب من موظفيها الذين لهم تأثير على الشعب سلوكاً معيناً قد يحد من حريتهم . يقول كنت : « إن الوعاظ ورجال القانون ، إذا وجهوا مطاعنهم أو شكوكهم في التشريعات الروحانية أو المدنية إلى الشعب ، فإنهم بهذا يثيرون الفتنة والعصيان ضد الحكومة »(3) .

ولهذا يرى كنت أنه لا يحق للكنيسة ولا لرجالها أن تدعو إلى شيء ضد الدولة « فإنه كما كان الروحانيون (شأنهم شأن رجال القضاء والأطباء) على اتصال مباشر بالشعب ، فإن من الواجب على الحكومة أن تلزمهم بالنظام التام »(4) . وفي هذا السبيل يحق للحكومة أن تقوم بالتفتيش على رجال الكنيسة وتعاليمهم التي يعرضونها على عامة الناس . وفي مقابل ذلك فإن لهؤلاء الحق في حماية الدولة لهم ضد الطوائف أو الجماعات الأخرى التي تشوش عليهم أو تهاجمهم أو تفسد مهمتهم . ومن أجل هذا تكفل الدولة الأمان بين المذاهب والطوائف الدينية المختلفة ، ولا تسمح باعتداء إحداها على الأخرى ، حتى لا يحدث اضطراب واختلال في الأمن بين المواطنين(5) . وليس للكنيسة أو المؤسسة الدينية الحق في أن تدعو إلى تعاليم تؤثر في الشعب يكون من شأنها أن تضر بالمصلحة السياسية العامة للجماعة ، لأنها انما تدين للدولة وجودها المثمر ومسلك

(1) مجموع مؤلفاته ج ٧ ، ص ١٣١ .
(2) كنت : « النزاع بين الكليات » ص ٣٣ .
(3) الكتاب نفسه ، ص ٤٣ ، ٤٤ .
(4) الكتاب نفسه ، ص ٣٢ .
(5) الكتاب نفسه ص ٥٠ ؛ مجموع مؤلفاته ج ٧ ، ص ١٤٥ .

كهذا إنما هو كمسلك اليسوعيين والكاثوليكية الرومانية بما ينطوي عليه من خبث في التفكير وجمود في التصرف ، حين يدعوان إلى مبادئ باطلة معادية للدولة . وللدولة حق الرقابة المطلقة على كل الطوائف الداخلة في نطاق حدودها . يقول كنت : « حق التفتيش (jusinspectionis) من الحقوق الضرورية للمحافظة على كيان الدولة » . وحاصل هذا الحق الا يخفى على الدولة شيء يتعلق بأية جماعة ذات تأثير على الخير العام للجماعة (عامة الناس Publicum) ، بل على هذه الجماعة ، حين تطلب الشرطة منها ذلك ، الا تمتنع عن الكشف عن نظامها »(1) .

ولا يقتصر حق الدولة على هذا الحق السلبي وهو أن تمنع كل ما هو خطر ومضر في الكنيسة القائمة داخل حدودها ، بل يمتد أيضاً إلى الحق الإيجابي في أن يكون لها نفوذ على الجماعات الدينية فيما يتعلق بالحق العام ، والحق الخاص ، وحقوق الأشخاص وحقوق الأعيان (الأموال العقارية) ، لأن للدولة حق التصرف المطلق في الأرض ، ولهذا فليس للكنيسة حق الوقف المؤبد للأرض ، وكل ما لها هو حق الانتفاع لمدة محددة . وللدولة الحق في استرداد حق الانتفاع ، بشرط التعويض .

ويبرر كنت سيادة الدولة على الكنيسة بقوله : « على المؤمنين ، وملكوتهم في السماء ، وفي ذلك العالم ، أن يتحملوا آلام هذا الزمان تحت سلطان العالم ، ما دام أقر لهم بتنظيم تدرجي سياسي يتعلق بذلك الملكوت »(2) .

بيد أن حق الدولة على الكنيسة إنما يتعلق بشؤون الكنيسة الخارجية ، أما شؤونها الداخلية فهي اعني الكنيسة ، حرة فيها ، ويجب الا تمس الدولة بها . والدولة التي تفهم واجبها حق الفهم ليس لها أن تسلك غير هذا المسلك . وعلى الدولة أن تذكر أن المؤسسة الدينية (الكنيسة) تساعدها على تحقيق مهمتها الا وهي تحقيق الخير الأسمى عن طريق تأسيس الحالة الأخلاقية المشتركة . فالدولة في حاجة إذن إلى الكنيسة في سبيل تحقيق هذه الغاية .

وعلى الدولة أن تتجنب فرض أية تعاليم دينية على الشعب ، أو منع الشعب من اعتناق ما يريد من معتقدات – طبعاً مما لا يتعارض ومصلحة الدولة في النظام والسلام – وعليها أيضاً أن تمتنع عن التدخل في المنازعات والمحاولات الخاصة بالعقائد الدينية ، وأن « تلعب هكذا دور العلماء »(2) فتساند فريقاً ضد فريق ، أو تنحاز إلى مذهب ضد آخر

(1) مؤلفات كنت ، ج ٧ ، ص ١٤٢ .
(2) كنت : « النزاع بين كليات الجامعة » ، ص ٣٤ ، ٥٠ .

أو إلى اتجاه ضد اتجاه آخر . والدولة التي تضع قوانين دينية معينة ، أو تطالب بنوع معين من الايمان الصحيح «تسلك سلوكاً سيئاً جداً» ، لأنه لما كان قبول هذه اللوائح (Statuten) أمراً سهلاً ، وأسهل جداً على الإنسان السيء التفكير منه على الإنسان الخيّر التفكير ، بينما التحسين الأخلاقي للنية يحتاج إلى مشقة كبيرة طويلة ، وهو قد علموه أن تحصيل السعادة أيسر عن طريق اتباع هذه اللوائح ، فلن يتورع كثيراً عن الاخلال بواجبه (وإن كان ذلك بحذر وتحوط) ، لأن في يده وسيلة ناجعة جداً وهي الافلات من العقاب الإلهي (وعليه فقط ألاّ يؤخر الأمر طويلاً) بواسطة ايمانه الصحيح بكل الأسرار (اللاهوتية) واستخدامه المستمر لوسيلة اللطف الإلهي ؛ أما إذا كانت تعاليم الكنيسة موجهة نحو الأخلاقية ، فإن حكم ضميره سيكون مختلفاً تماماً الا وهو أن عليه أن يسأل أمام قاضٍ مستقبل عما ارتكب من إثم »[١] وأخطر من هذا وأشد ضرراً هو أن تنحاز الحكومة إلى صف أيّ دين أو عقيدة في بلادها وأن تشمله برعاية خاصة . يقول كنت : «من التهور الذي تقع مسؤوليته على الحكومة أن تحابي تعاليم كنيسة تاريخية معينة قصاراها أن يجد لها العلماء وجهاً من أوجه الاهتمام ، وأن تغرى الرعية باليقين بها بواسطة منح أو منع مزايا ينبغي بطبعها أن تكون مكفولة لسائر المواطنين ، فهذا أمر من الصعب أن يوجد مواطنين صالحين للدولة ، فضلاً عما فيه من انتهاك للحرية المقدسة »[٢] .

المؤسسة الدينية يجب اذن أن تكون حرة في شؤونها الداخلية ، لكن عليها في مقابل ذلك ألا تسيء استعمال هذه الحرية التي تكفلها لها الدولة فليس لرجال الكنيسة «أن يوجهوا أصواتهم نحو الشعب مباشرة ، بل نحو الدولة وباحترام »[٣] .

ويلخص كتسر الرأي في هذا الموضوع كما عرضه كنت فيما يلي : على الدولة والكنيسة (أو المؤسسة الدينية) «أن تخدم كلتاهما الاخرى من أجل السعي لتحقيق ملكوت الله بين الناس . لكن يجب على الكنيسة في هذا المقام أن تتذكر دائماً أنها «مؤسسة قائمة على الايمان فقط وأنها لا يمكن في وجودها الخارجي أن تكون مستقلة عن القانون» وعن حماية الدولة . والدولة بدورها لا يحق لها أبداً أن تتخذ من الدين وسيلة من وسائل السياسة . «إن من خصائص نوعنا الانساني أنه في سعيه إلى تنظيم مدني يحتاج أيضاً إلى النظام عن طريق الدين فيما لا يمكن الوصول اليه عن طريق القوة الخارجية القاهرة ، بأن يحقق بواسطة التأثير في الباطن (في الضمير) وذلك بأن يستثمر

(١) كنت : «النزاع بين كليات الجامعة» ، ص ٨٠ .

(٢) كنت : «الدين داخل ...» ص ١٤٣ – ١٤٤ ، نشرة كيرباخ .

(٣) الكتاب نفسه ، ص ١٢٠ .

المشرعون القانونيون الا بعداد الأخلاق في الإنسان لأغراض سياسية ، وهذا ميل ينتسب إلى خصائص النوع الإنساني . لكن في هذا التنظيم للشعب إذا لم تكن الأخلاق قبل الدين ، فإن الدين يسيطر على الأخلاق ويصبح الدين اللوائحي (statutarische) أداة للقهر السياسي (للسياسة) تحت سلطان مستبدين دينيين ، وهذا بلاء يؤدي لا محال إلى افساد الخلق وتضليله ، ويجعل الحكم في الدولة يتم بواسطة الخداع (الذي يسمى مهارة سياسية)[١] . »[٢] .

ونلخص نحن موقف كنت في النقط التالية :

١ – لا يحق للدولة أن تنحاز إلى صف دين أو مذهب ديني وأن تنصره على دين أو مذهب ديني آخر .

٢ – المؤسسة الدينية حرة في أمورها الداخلية ، أما في شؤونها الخارجية فهي خاضعة للدولة ، وللدولة حق مراقبتها وتفتيشها .

٣ – لا يحق للمؤسسة الدينية أن تسيء استعمال الحرية المكفولة لها من الدولة ، بأن تبث رجالها بين الشعب لتوجيهه توجيهاً خاصاً في الأمور غير الدينية المحض .

٤ – يمكن الدولة أن تستعين بالدين ورجاله ليحققوا بالباطن والضمير ما لا تستطيع القوة الخارجية القاهرة للدولة تحقيقه ، لكن بشرط أن تكون الأولوية للأخلاق على الدين ، وإلا نجمت عن ذلك شرور كبيرة ، ولتحكم الطغاة الدينيون في نفوس المواطنين .

٥ – لهذا لا يحق للدولة أبداً أن تستغل الدين لأغراض سياسية بأي حال من الأحوال . فهذا خداع وتضليل ، وإن دعاه الساسة المستغلون للدين براعة سياسية !

(١) كنت : مجموع مؤلفاته ج ٧ ، ص ٦٥٧ – ٦٥٨ ، نشرة هارتنشتين .

(٢) Katzer: "Kants Lehre vonder Kirche" in gahrbucher fur protestan- tische Theologie, XV. Jahrgang, 1889, S. 569

القسم الثاني

فلسفة التربية

الفصل الأول
تمهيدات

– ١ –
ما كتبه كنت في التربية

لم يعمد كنت إلى تأليف كتاب في التربية ، وإنما اضطرته ظروف التدريس في الجامعة إلى تسجيل بعض تأملاته في هذا الموضوع ، لأنه كلّف بتدريس التربية في جامعة كينجزبرج طوال أربعة فصول دراسية هي :

١ – شتاء سنة ١٧٧٦/٧٧
٢ – صيف سنة ١٧٨٠
٣ – شتاء سنة ١٧٨٣/٨٤
٤ – شتاء سنة ١٧٨٦/٨٧

ولئن كان كَنْت قد أمر في مشروع وصيته لسنة ١٧٩١ ألا تنشر أوراقه التي يُخَلّفها بعد وفاته « لأنه لن يستطيع أحد الانتفاع بها ، ولأن استحالة قراءتها ستعرضها لسوء الفهم » بل أن تدمّر على يد منفذ الوصية الاستاذ جنزشن (Meister Gensichen) ، فإنه بعد نشر « ما بعد النقد » (Metakritik) لهردر وما فيه من هجوم شديد على كنت كلّف تلميذه د. فريدرش تيودور رنك (D. Friedrich Theodor Rink) بأن يتولى نشر ما كتبه كنت في موضوع التربية . وكانت الحملة التي قام بها هردر بتعاون مع هامان مقصوداً بها تفنيد فلسفة كنت النقدية بواسطة مؤلفات كنت نفسه في المرحلة قبل النقدية .

وما كتبه كنت في موضوع التربية كان كراسة سجل فيها تأملاته التي تعينه على إلقاء محاضراته في هذه المادة التي كلّف بتدريسها في الفصول الدراسية المذكورة .

فقام رنك بطبع هذه الكراسة في سنة ١٨٠٣ ، أي قبل وفاة كنت بعام واحد . وأعاد الطبع مرة أخرى ، مما كوّن طبعتين أصليتين كان يوجد من كل واحدة منهما نسخة في مكتبة جامعة كينجز برج – ولسنا نعلم مصيرها اليوم ! (الأولى برقم (F 4025) ، والثانية برقم (G 105) وتختلف كلتاهما عن الأخرى من حيث الحجم ومقدار الصفحات (الأولى في ١٠٢ ، والثانية في ١٤٦ ص) ، وبين النسختين اختلاف في الاملاء والأغلاط المطبعية ، وفي الأولى أغلاط تفسد المعنى . وفي طبعة هارتنشتين الثانية لمؤلفات كنت اعتمد على الطبعة الثانية ، مع مزيد من الأخطاء[1] .

ولما كانت هذه الكراسة التي دفعها كنت إلى رنك غير مؤلفة تأليفاً ، وفيها تكرار ، وكان رنك قد طبعها على حالها ، فقد زعم البعض أن رنك هو الذي أساء التصرف في الكراسة التي أعطاها كنت له ، فقالوا إن رنك « لم يبذل عناية كافية في تشكيل المواد التي سلمت إليه »[2] . وكما لاحظ فلتر شفارتس بحق (الكتاب المذكور ص ٤) فإن الذنب في هذا ليس ذنب الناشر رنك ، بل هي طريقة كنت في كتابة ملاحظاته ومذكراته المعينة على إلقاء محاضراته ، كما يشهد بذلك تلميذه يخمن في كتابه عن استاذه[3] .

أما عن تاريخ كتابة كنت لهذا المصنّف الموسوم بعنوان (Ueber Pädagogik) (« في التربية ») ، فهو إما شتاء ٨٤/١٧٨٣ ، أو شتاء ٨٧/١٧٨٦ . ويميل اشفارتس (ص ٥) إلى ترجيح التاريخ الثاني

---

(١) يراجع القارئ رسالة فلتا شفارتن بعنوان.
Systematische Darstellung der paeda . a gogischen Anschauvngen Kants. Inaugural Dissertation..... von Walter Schwarz. Langensalza, 1915, S. 1—5
أما ما كتبه فيلفرنكو في مقدمة ترجمته الفرنسية لدى الناشر ثران (باريس سنة ١٩٦٦ ص ٩ ، ص ١٠) فليس بدقيق ؛ أما ما كتبه (Paul Dufrou) في كتاب : كنت ومشكلة التربية » (ط ٢ سنة ١٨٩٧ ، باريس ، ص ٥٤) فعبث وتخريف .

(٢) هذا رأي روزنكرنتس (Rosenkranz وشوبرت (Schubert في مقدمة نشرتهما لما كتبه كنت في التربية (المجلد التاسع ص XVI من نشرة الأكاديمية البروسية لمؤلفات كنت) ، وفلمن : Willmann **Im. Kant Ueber Padagogik** (ط ٣ سنة ١٨٧٤ ص ١) ؛ وهولنباخ : (Hollenbach **Darstellung u. Beurteilung d. Pad. Kants,** S. 7

(٣) Jachmann: **Immanuel Kant,** S. 29—30. Konigsberg, 1804.

على أساس أنه آخر فصل درّس فيه كنت مادة التربية . لكن هذه ليست بحجة . فلربما يكون قد كتبه في شتاء ٨٤/١٧٨٣ وأعاد استخدامه في محاضراته في شتاء ٨٧/٨٦ .

و« في التربية » (Ueber Padagogik) مقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي : ملاحظات تمهيدية ، بحث (Abhandlung) ، وملاحظات ختامية . وفي طبعتي رنك لا يوجد عنوان للقسم الأول ، وفي طبعة هارتنشتين وضع عنوان : « مقدمة » .

والقسم الثاني وهو البحث يتناول نظرية التربية بخاصة ، وينقسم إلى قسمين بحسب كون الانسان كائناً طبيعياً وكائناً حراً في التربية الفيزيائية ، وفي التربية العملية .

أما الملاحظات الختامية فتتناول تعاليم للشباب عن العلاقات الجنسية ، والفروق بين الطبقات والآداب التي بالتحلّي بها يكون المرء ذا خلق قويم .

ولما قام كنت لأول مرة بتدريس مادة التربية في شتاء ٧٧/١٧٧٦ آثر أن يتخذ متناً لتدريس كتاب بازدوف (Basedous Methodenbuch) .

– ٢ –

بازدوف

وهنا يحسن بنا أن نورد نبذة عن بازدوف[1] . إنه يوهان برنارد بازدوف أو بازداو ولد في همبورج في سنة ١٧٢٣ ، وتوفي في مجد بورج في سنة ١٧٩٠ . وكانت حياته عامرة بالأحداث : فكان خادماً عند طبيب ، وتلميذاً في مدرسة همبورج الثانوية حيث درس على يد ريمر (Reimar) الفيلولوجي الكبير ؛ وكان تلميذاً خبيثاً مشتت الأهواء ، يؤلف القصائد ويبيعها . وفي سنة ١٧٤٤ درس اللاهوت البروتستني في جامعة ليبتسك ، وهنالك بدأ يقرأ مؤلفات الفيلسوف فولف ، فأدت به إلى حالة وسط بين المسيحية والمذهب الطبيعي . وفي سنة ١٧٤٩ كان معلّماً في أسرة من هوتستين ؛ وفي سنة ١٧٥٣ أصبح أستاذاً لعلم الأخلاق والفنون الجميلة في أكاديمية (Soroe)

---

(١) رجعنا إلى مقالة جيدة عنه في **La Grande Encyclopedie** ج ٥ ، ص ٥٧٨ – ٥٧٩ ، بقلم (Gabriel Compayre) .
وراجع أيضاً عن التعليم في ألمانيا في القرن الثامن عشر :
A. Pinloche: **La Reforme de l'education en Allenaagne au XVIIIe siecle. Basedow et le Philanthropinisme.** Paris, 1889

في الدانمرك حيث أحدث ضجة بآرائه المتطرفة ؛ وفي سنة ١٧٦١ صار أستاذاً في مدرسة ألتونا الثانوية . ومن سنة ١٧٦١ إلى سنة ١٧٦٨ نشر بعض الكتابات اللاهوتية . وابتداء من سنة ١٧٧٠ تفرّغ تفرغاً تاماً لمشروعاته في إصلاح التربية والتعليم . وبرعاية من أمير دساو (Dessau) ، ليوبولد فريدرش فرانتس أقام في دسّاو سنة ١٧٧١ ، وأسس في سنة ١٧٧٤ معهداً تجريبياً للتربية سمي باسم (Philanthropinum) يشمل على معهد لتكوين المعلمين ومدرسة لتعليم الأولاد من سن السادسة حتى الثامنة عشرة في مدرسة داخلية . وفي سنة ١٧٧٤ نشر أهم مؤلفاته ، وهو «المتن الأولي في التربية» ، ويقع في ٤ أجزاء ، وعنوانه الكامل هو : «كتاب يفيد كل طبقات الفقراء ، وخصوصاً الآباء والمعلمين من أجل تربية الأولاد والبالغين ، ويشتمل على سلسلة من المعارف الضرورية» . وألحق بالكتاب مجموعة من الصور . وترجم الكتاب الى الفرنسية في نفس العام ونشر في برلين سنة ١٧٧٤ . وفي اهداء الكتاب يشكر كل الذين تبرعوا بالأموال الضرورية لنشر الكتاب ولتأسيس ذلك المعهد ،ويذكر منهم : الامبراطور يوسف الثاني ، والامبراطورة كترينا الثانية امبراطورية روسيا ، وكرستيان السابع ملك الدانمرك .

ونجح المعهد نجاحاً هائلاً ، فغشيه الطلاب من سائر أنحاء أوروبا من ريجا حتى لشبونه . وكان يعاون بازدوف معلمون آخرون أشهرهم فولكه (Wolke) . وزاد من شهرة المعهد امتحان عام أجري في سنة ١٧٧٦ ؛ لكن بازدوف كان حاد المزاج ، مما ولّد شقاقاً في داخل المعهد . فتخلى عن إدارته لكمبه (Campe) في سنة ١٧٧٦ ، لكنه عاد في السنة التالية لتولي إدارته ، بيد أنه انسحب منه نهائياً في سنة ١٧٧٨ تاركاً إدارة المعهد لفولكه (Wolke) .

وقد وصف الشاعر جيته طباع بازدوف فقال عنه إنه عدواني ، مثير للاضطرابات ، لا يستقر له قرار ، متأهب في كل لحظة لإثارة الجدل والمساجلات ، قُلّب ، متغير الآراء والأهواء في كل لحظة ، يصل الناس ثم يقاطعهم ، يضايق الكل بابتساماته الساخرة وألاعيبه . ويقول جيته : «وكان يدخن دائماً تبغاً رديئاً جديداً ، ولما أدرك أنني لا أحتمل رائحة تبغه ، كان يستشعر لذة خبيثة في امتحان صبري» .

وقد أمضى بازدوف السنوات الأخيرة من عمره في دساو خصوصاً ؛ وبينما كان يزور مدينة مجد بورج توفي بعد مرض قصير وهو في سن السادسة والستين ، وكانت آخر كلماته هي : «أرغب في أن تشرّح جثتي من أجل منفعة أشباهي في الانسانية» .

وكتاب بازدوف كان يعد بمثابة (Orbis pictus) (الكرة المصوّرة) للقرن الثامن عشر . ومجلداته الأربعة تشتمل على الموضوعات التالية :

١ — معلومات أولية عن الكلمات والاشياء ؛

٢ — «منهج منقطع النظير» يقوم على التجربة ، ليتعلم الأولاد القراءة دون مجهود ولا مضيعة للوقت ؛

٣ — معلومات فزيائية وعن الأحياء ؛

٤ — معلومات أخلاقية ، ودراسة للعقل وللتفكير .

٥ — طريقة مؤثرة في العاطفة لتعليم الدين الطبيعي ، ويكون عرض المعتقدات على نحو من الانصاف والنزاهة بحيث يستحيل معرفة إلى أي دين ينتسب مؤلف الكتاب .

٦ — معلومات عمليةعن الواجبات الاجتماعية ، وعن التجارة .

أما مجموعة الصور المضافة إلى النص فتمكن الأطفال من معرفة الأشياء في نفس الوقت الذي يتعلمون فيه الأسماء الدالة عليها .

والطريقة التي نادى بها بازدوف في التربية والتعليم هي الطريقة العيانية (intutive) : باستخدام الصور والرسوم البيانية كلما أمكن ذلك ، والتمرينات الميكانيكية ، وبالغ في هذا إلى درجة أنه كان يعرض على التلاميذ ، لشرح معنى الولادة ، لوحة فيها الأم وهي في حالة المخاض ، وزوجها يجلس إلى جوارها ، وعلى المنضدة طاقيتان إحداهما لولد والأخرى لبنت ، تحسباً للظروف : هل سيكون المولود ولداً أو بنتاً ! وأمام هذه اللوحة يسأل التلاميذ — وهم في سن صغيرة — عن حالة الأم ، والمخاطر التي تتعرض لها إبان الولادة ، ومعنى الطاقيتين ، الخ ثم يستخلص المعلّم المواعظ من هذا كله فيما يتعلق بواجبات الأولاد ، والتزاماتهم نحو أمهاتهم اللواتي يعانين كل هذه الآلام من أجل إخراجهن إلى الدنيا . — كذلك حين يشرح المعلم معنى : الاسكافي ، مثلاً ، يقلّد حركات الاسكافي ، وعلى التلاميذ محاكاته في هذه الحركات !

على أن المبادئ الأساسية في منهاج التعليم عند بازدوف كانت تقوم على ما يلي :

١ — اجتذاب الأولاد بالصور والتمرينات العملية ؛

٢ — الاهتمام بالصحة ؛

٣ — تجريد التربية الدينية من كل صبغة مذهبية ، بالاستناد إلى العقل الطبيعي والتفكير العقلي .

٤ — التقليل من الاعتماد على الاستظهار واستخدام الذاكرة : «أما تدريبات الذاكرة ، هكذا يقول ، فلدينا القليل جداً منها . والتلاميذ ليسوا مجبورين على

الدراسة ؛ ولا يحملون على ذلك ولا بالتنبيهات البسيطة . ومع ذلك ، وبفضل امتياز طريقتنا ، فإننا نعد بأنهم في دراساتهم سيتقدمون بمقدار الضعف على المستوى المعتاد في أفضل المدارس . وحَرَص خصوصاً على كفالة تنمية كبيرة للذكاء باستعمال فنّ للتفكير فلسفيّ حقاً .

وبمثل هذه اللهجة كان بازدوف ومساعدوه يعثون بنشرات الدعاوة لمعهدهم ، متخذين في هذه الدعاوة الكثير من أساليب التهريج والوعود الجوفاء . وقد استمر المعهد من سنة ١٧٧٤ حتى سنة ١٧٩٣ .

لكن بازدوف كان له أثر كبير في قيام حركة تربوية قوية في ألمانيا وبعض بلاد أوروبا في الربع الأخير من القرن الثامن عشر : فأنشأ (Ulysse de Salis) في مدينة (Marschlius) (سويسرة) في سنة ١٧٧٥ معهداً مشابهاً لمعهد بازدوف ؛ وكذلك فعل (Bahrdt) في مدينة (Heidesheim) ؛ و (J -|Bvu Tscharma) في (Jemius) ثم في (Rechenan) حيث قام لوي فيليب دورليان بإلقاء دروس في التاريخ ، و (Salzmann) في سنة ١٧٨١ أنشأ معهد (Schnepfensthal) الذي استمر أكثر من مائة عام ؛ وخصوصاً عالم التربية الشهير بستالوتسي (Pestalozzi) الذي تأثر كثيراً بطريقة ومؤلفات بازدوف .

ويلخص بنلوش معالم طريقة بازدوف في التربية على النحو التالي :

١ – من الناحية السياسية والاجتماعية ، فإن هذه التربية تُريغ إلى أن تكون وطنية ومستقلة عن كل كنيسة ؛

٢ – ومن ناحية الثقافة التي تعطى للفرد ، فإنها نفعية بالمعنى المحدود ؛

٣ – ومن ناحية الوسائل المتبعة ، فإنها تقوم على طريقة حسّية أو عيانية وترويحية(١) » . وقد تضاربت الآراء في قيمة هذه الطريقة ، طريقة بازدوف في التربية ، من ناعت لها بأنها عبث وتهريج ومضيعة لوقت التلاميذ وتكوين سطحي جداً ، نفعي محصور الفائدة ، ومن مشيد بها إشادة متطرفة .

(١) A. Pinloche: **La Reformede l'education en Allemagne au XVIIIe**siecle, p. 75

ولعل كنت في حكمه عليها كان أكثر الحاكمين عليها إنصافاً حين قال :

« والمدرسة التجريبية الوحيدة التي – على نحو ما – بدأت شق الطريق ، هي معهد دساو . ويجب علينا أن نسلم له بهذا المجد ، على الرغم من الأخطاء العديدة التي يمكن أن يُلام عليها ؛ وهي أخطاء تعثر عليها في كل التفكيرات التي تتم ابتداء من التجربة والمحاولة ، ومردها إلى أنه لا بد من القيام بتجارب جديدة . وعلى نحو ما ، يمكن أن يقال إنه كان المدرسة الوحيدة التي كان للمعلمين فيها حرية العمل تبعاً لطرقهم الخاصة وخططهم الخاصة ، وكانوا متحدين فيها فيما بينهم ومع كل علماء ألمانيا »(١) .

وإذن فكنت إنما يشيد باستخدام التجارب والمحاولات في طريقة بازدوف في التربية . وهذا هو فعلاً ماأكده بازدوف في منهجه : « إن العقل يسير في مشروعاته بالسير خطوة فخطوة ، وبالملاحظة ، والمحاولة ، والتقويم ، وتحديد ذاته كل سنة وكل يوم : يتقدم ببطء ، ثم يتراجع ، ثم يستأنف السير إلى الأمام(٢) » .

– ٣ –

كنت وبازدوف

والآن فلنتساءل : ما هي المشابه بين « كتاب المنهج » (Methodenbuch) لبازدوف وبين كتاب : « في التربية » لكنت ؟

يلخص إشفارتس (ص ١٨ – ١٩) هذه المشابه على النحو التالي :

« إن كتاب المنهج » لبازدوف و« في التربية » لكنت يحتويان على كثير من المطالب المشتركة فيما بينهما :

يجب أن تبدأ التربية مع الميلاد

إيلاء أهمية كبيرة لنظام التغذية وللتمرينات البدنية

نظراً لانعدام التجنيد يجب الطاعة العمياء في مستهل الطفولة ، وعدم الطاعة ينبغي أن يعاقب عليه .

يجب الاحتراز من اتخاذ العادات

يجب محاربة الضيق والخوف والحسد ، والتدريب على الصبر والشجاعة والصدق

(١) كنت : « في التربية » ، ص ٤٥١ نشرة الأكاديمية ، ص ٨٥ ، من ترجمة فيلزنكو ، باريس سنة ١٩٦٦ .

(٢) **Das zu Dessan errichtete Philanthropinum**, S. XVI, Leipzig, 1774

ينبغي التنديد بالاعترافات والاعتذارات التي تنتزع من الأطفال بالقهر
ينبغي عدم إهمال التدريب على أشكال الحياة المدنية وتكوين الحكمة الدنيوية
وفي التعليم يؤكد كلاهما قيمة العيان الحِسّي
ينبغي عدم استظهار ما ليس بمفهوم ، وما لا قيمة له في الحياة
ينبغي التنديد بقراءة القصص لأنها ضارة
ينبغي أن تتلاءم مادة التعليم مع السنّ
اللغات ، خصوصاً الحية ، تعلم على أفضل وجهٍ بالمعاشرة
تعليم النحو يكون في نظر بازدوف عند نهاية التعليم ، أما عند كنت فالقواعد النحوية يجب أن تستخلص في نفس الوقت مع تعليم اللغة .

والجزء الأهم في التعليم عند كليهما هو التربية الخلقية التي تقوم في النظرية والقدوة والتدريب وكتكملة لها يعطى تعليم ، في وقت مبكر ، في الدين الطبيعي مع اعفاء الأولاد من المعاني غير المفهومة وصيغ الصلوات » .

ولكن اشفارتس ينتهي بعد ايراده هذه المشابه إلى التأكيد بأنه « على الرغم من هذه الألوان من الاتفاق بين آراء بازدوف وكنت في التربية ، فإنه لا يحق لنا أن نعتبر « كتاب المنهج » لبازدوف هو الينبوع الأصلي الذي امتتح منه كنت قسماً من آرائه التربوية ، بل كتاب « اميل » لروسو ، وهو أمر يتبينه المرء في الحال حيث أن بازدوف ينقل عن « إميل » صفحات طويلة بحروفها[1] وهناك نجد أيضاً أصداء حرفية . بيد أنه في مسألة ضرورة أن يطيع الولدُ طاعة عمياء في بداية الطفولة ، وفي مسألة كون التعليم المشترك أفضل من التعليم الفردي – يتفق كنت مع بازدوف ضد روسو » .

أما أوجه الخلاف فيحددها اشفارتس فيما يلي :

١ – في الغاية من التربية : فهي عند بازدوف الاعداد « لحياة مشتركة وطنية سعيدة » ؛ أما عند كنت فهي تكوين الأخلاق .

٢ – ولهذا يندد كنت بكل وسائل التعليم المصطنعة ، ونظام الجزاء والعقاب المصطنع الذي وضعه بازدوف . فإن بازدوف يوصي أحياناً باستعمال التمويه والخداع من جانب المعلّم . أما كنت فيرفض هذا تماماً .

(١) خصوصاً ص ٥١ – ٧١ ، من كتاب **Methodenbuch** [نشرة Th. Fritzsch في ليبتسك سنة ١٩١٣] .

٣ – وبينما يرى بازدوف أنه ينبغي تجنب كل ضغط أو إكراه من أجل حث التلميذ على الجد والاجتهاد في الدرس ، يرى كنت أنه ينبغي ألا ندع التلاميذ يتعلمون كأنهم يلعبون ، ويطالب بحمل التلميذ على الاجتهاد وذلك بتكوين عادات ضاغطة عليه للاجتهاد .

٤ – يرى بازدوف أن تحقيق الأخلاق في الأولاد لا يتم إلا عن طريق الدين ، « وأن أيّ مذهب أخلاقي آخر هو إما ناقص تماماً ، أو يقوم على الرمال » (ص ٥٨) ؛ ولا يثق فيمن « يحب الفضيلة للفضيلة نفسها » (ص ١٠٥) ؛ وعنده أن المذهب الأخلاقي يجب أن يقوم على التجربة (ص ٨٢) .

أما كنت فعلى العكس من ذلك تماماً كما نعرف : فهو يدعو إلى أداء الواجب من أجل الواجب نفسه ، وفعل الفضيلة من أجل الفضيلة نفسها ؛ ويقيم الأخلاق على أساس الآمر المطلق ، المستخلص من العقل العملي المحض السابق على كل تجربة .

– ٤ –

الأحوال التربوية في ألمانيا في القرن الثامن عشر

لكن لكي نفهم قيمة آراء بازدوف ثم كنت في التربية ، لا بد أن نعرض حال التربية والتعليم في المدارس الألمانية في القرن الثامن عشر ، وخير مرجع لنا في هذا هو كتاب بنلوش[1] .

ونبدأ بعرض اجمالي كتبه (Dittes)[2] عن حال التربية والتعليم في ألمانيا في القرن الثامن عشر : « في كل مكان تقريباً كان المعلمون يعيّنون من بين الخدم ، والصناع الفاسدين ، والجنود المسرّحين والطلاب المنحلّين ، وبالجملة من بين أناس أخلاقهم مشبوهة وتربيتهم مشكوك فيها . وكان دخلهم من هذه المهنة حقيراً ، وسلطتهم هزيلة . ولم تكن مواظبة الطلاب على الحضور في المدرسة منتظمة ، بل غير منتظمة تماماً . وكانت المدارس تغلق أبوابها في الصيف . ولم تكن في كثير من القرى مدرسة ،

(١) A. Pinloche: **La Reforme de l'education** en Allemagne au XVIIIe **siecle.** Paris, Armand Elin, 1889.

(٢) Fr. Dittes: **Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes.** Leipzig, J. Klinkhardt, 1871.

ولم يكن يغشى المدارس في كل مكان كلّ الأطفال . وفي كثير من البلاد كان معظم الأطفال ، خصوصاً البنات ، لا يتلقون أي تعليم » .

وكان المعلمون يلجأون إلى القسوة الشديدة في العقاب ، « حتى قيل إن معلّماً في إحدى المدارس باقليم شفابن ، توفي في سنة ١٧٨٢ ، قد عاقب تلاميذه أثناء السنوات التى قام فيها بالتعليم بالعقوبات التالية :

٩١١,٥٢٧ ضربة بالعصا
١٢٤,٠١٠ ضربة بالكرباج
١٠,٢٣٥ صفعة بالكف على الخد
١,١١٥,٨٠٠ خبطة على الرأس
٧٧٧ مرة جعل فيها الأولاد يركعون على حطبة مثلثة
٥,٠٠١ مرة ألبس فيها الأولاد طاقية حمار
١,٧٠٧ مرة ألزم فيها الأولاد بحمل العصا في الهواء » .

والمدرسة التي كان يغشاها جيته في طفولته كان الصغار يعاقبون فيها بالضرب بالمقرعة ، أما الكبار فبالعصا ، وكل هذا بحضور تلامذة الفصل . وفي ملجأ الأيتام في فرنكفورت – على – نهر – الماين كان يستخدم « مقعد العقاب » (**Zuchtbank**) الذي كان الولد يطرح عليه وينهال عليه الضرب ، وكذلك « قفص الدب » (**Barenkasten**) وهو قفص يُدخل فيه الولد ، ولا يستطيع فيه الجلوس ولا الوقوف .

لكن إذا كانت هذه الأنواع من العقوبات تثير دهشة أو غضب الذين كتبوا في التربية في أواخر القرن الماضي في أوروبا ، فإنها لا تدهشنا نحن الذين شاهدناها – بل وعانيناها ! – في مصر وسائر البلاد العربية حتى الأربعينات من هذا القرن العشرين ، وربما لا يزال الكثير منها يمارس حتى يوم الناس هذا ! وأنا أعلم علم اليقين أن ذلك المدرس الألماني المذكور قد تفوق عليه العديد من نظرائه في المشرق !

لكن لنعُد إلى ألمانيا في القرن الثامن عشر ، حيث نجد فريدرش الثاني ، الكبير ، ملك بروسيا يحاول إصلاح أحوال المدارس والمعلمين :

١ – فيصدر أمراً بإنشاء بعض المدارس في سنة ١٧٤١ ؛

٢ – ويهتم بإعداد المعلمين فيشجع هيكر (**Hecker**) في مجهوداته لانشاء مدرسة المعلمين في برلين ، في سنة ١٧٥٠ ؛

٣ – ويمنع من تعيين معلمين من بين الجنود المشوهين في الحروب كتعويض لهم ، وذلك في سنة ١٧٥٢ ؛

٤ – وفي ٢ أكتوبر سنة ١٧٦٣ أصدر لائحة التعليم التي وضعها هيكر (**Hecker**) ، وتتضمن من بين أمور أخرى : جعل التعليم اجبارياً على الأطفال من سن الخامسة حتى الثالثة عشرة .

لكن هذه الأوامر واللوائح لم تغيّر شيئاً يذكر في أوضاع التربية والتعليم ، بسبب النقص في المدارس ، وفي عدد المعلمين الأكفاء ؛ وبسبب تمكن العادة من القائمين بالتعليم .

فلننظر في أحوال التعليم نظرة سريعة :

(أ) المناهج :

أما برنامج التعليم فكانت مواد الدراسة فيه هي : تعلم اللاتينية واليونانية ؛ فتبدأ اللاتينية من السنة الأولى الثانوية بقراءة مبادئ النحو وقراءة العقيدة على طريقة السؤال والجواب (**Catechisme**) ، ومنها إلى قراءة الكتاب المقدس في ترجمته اللاتينية . أما اليونانية فلم تكن اجبارية إلاّ بالنسبة إلى الطلبة الذين سيتخصصون في اللاهوت . أما المؤلفون غير الدينيّين فلم يكونوا يقرأون إلاّ في السنوات النهائية للمدرسة الثانوية ولم تكن اللغة الألمانية – وهي اللغة القومية – تدرس في المدارس حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر . أما العلوم الفيزيائية والرياضية فكان حظها أسوأ . ومعظم البرامج الدراسية في المدارس الثانوية خلت من ذكرها . وأول معلم للرياضيات في ميسن عين في سنة ١٧٢٩ ؛ وفي اشتوتجرت لم يكن يدرّس من الرياضيات ، حتى سنة ١٧٢٥ ، غير الحساب ، وفي السنوات النهائية فقط ، وكان التلميذ يقضي عاماً كاملاً في تعلم جدول الضرب ! وفقط في سنة ١٧٢٥ بتدخل قويّ من الحكومة أدخل تدريس جدول الضرب في السنة الثالثة ، والعدّ والجمع والطرح في السنة الرابعة ، والضرب والقسمة في السنة الخامسة من المدرسة الثانوية . ولم يكن ذلك إلاّ في القليل النادر من هذه المدارس . أما الجغرافيا فلم تكن معروفة في التعليم ، وحتى منتصف القرن الثامن عشر وما تلاه لم يكن التلاميذ على علم بأيّ شيء من الجغرافيا . أما التاريخ فلم يكن لديهم عنه أي خبر – كذلك الحال في التربية البدنية : كانت المدارس خلواً منها ، بل لم تكن تسمح بالتمرينات الرياضية .

(ب) المعلمون :

والمعلمون كما رأينا من قبل ، كانوا في غاية الضعف والمهانة .. فالمرتب كان ضئيلاً جداً ، لا يتجاوز عشر تالمرات في العام ! ويقول أحد المربين في ذلك العصر عنهم : « إن المعلمين لا يعرفون كيف يعلّمون : لقد كانوا مجرد مدرّبين لببغاوات ، يعلّمون الأولاد أشياء لا يفهمها هؤلاء ، ولا يعرفون كيف يسألون ، ويتكلمون وحدهم أو يُملون طول الوقت[1] » .

فكان التلميذ منذ بداية الدراسة يجبر على استظهار قوائم بالكلمات ، ثم بالجمل ، ثم مزامير بأكملها ، ومعاجم ألفاظ ، وتصريفات الأفعال والأسماء وساعات الدرس تقضى في التسميع . ويكرر درس الأمس ،وبدلاً من أن يطلب من كل تلميذ حفظ فقرة أو جزء معين ، يلزّم الكل بتسميع الدرس السابق كله . وبعد تسميع قواعد النحو يقوم المدرّس بتحليل كل صيغة ، وكل تركيب ، وكل شكل من أشكال البيان يرد في النصوص ، من أجل أن يقلّدها التلميذ في كتابته . وفي السنوات النهائية يحل محل النحو تدريس المنطق الخطابة ، مع العناية بتدريب التلاميذ على استعمال الأقيسة المنطقية والمجازات والاستعارات وأنواع البديع .

أما موضوعات الإنشاء التي يكلّف التلاميذ بالكتابة فيها فكانت عجباً ، وهاك أمثلة لها : ميلاد المسيح ، وكون يسوع هو المسيح – وصف أم الله (مريم) – الساعة التي ولد فيها المسيح – – في المكان الذي ولد فيه المسيح – المزود الذي ولد فيه الرب – القماطات التي لُفّ فيها – الملوك المجوس ، الخ .

وكان عدد كبير من المعلمين في المدارس الثانوية من رجال الدين وكل من حصل على درجات رفيعة في اللاهوت كان يعدّ معلماً قادراً على تدريس كل شيء ! يقول فيلهلم دلتاي : « لم يكن العلم والتربية غير أمور ثانوية قليلة الأهمية ملحقة باللاهوت ومضايقة له . وكل من أتم دراساته اللاهوتية في الجامعة وألقى بعض المواعظ التافهة ، كان يعد بهذا مؤهلاً لوظيفة التعليم[2] » . وكان المعلمون خاضعين للمؤسسات الدينية (Consistoires) ، ويؤدون أحياناً مهمة الشمّاسين (Cantores) في الكنائس .

---

(1) H.G. Engelhard: **Vernunftige und Christliche Gedanken von Verbesserung des Schulwesens**, S. 3, 4. Marburg, 1753.

(2) Wilhelm Dilthey: **Genhichte des Gymrnasiums zu Darmstadt**, S. 34.

وكان نظار المدارس ، كما وصفهم انجلهرد ، « في الغالب عاجزين ، مهملين ، متعجرفين ، أفظاظاً ، أعداء للعلوم المتعمقة ، ويلفتون النظر غالباً بسوء سلوكهم . أما المعلمون فكانوا سطحيين ، جهلاء ، لا يحسنون لغتهم القومية ، غير مندفعين في الحضور ، لا يراعون الضمير ، ولا يحضّرون الدروس ولا يصحّحون الواجبات[1] » . ويأخذ عليهم ملّر (Miller) جهلهم بالفيلولوجيا وبالآداب والعلوم ، وافتقارهم إلى الاستعداد التربوي ، وإلى الارادة ، وإلى الضمير وإلى المهابة ، وكذلك ينعى عليهم خمولهم وتكاسلهم واكتئابهم ، وحماقتهم الطائشة وكراهيتهم لكل محاولة للإصلاح » . ويعزو الجزء الأكبر من هذه الحال « إلى ضآلة المرتبات وقلة اعتبار المعلمين ، وعدم وجود تشجيع ، وانعدام المراقبة على المدارس[2] »

أما عن المشاجرات بين المعلمين بعضهم وبعض فحدث ولا حرج ! فما أسهل أن تقوم بينهم المعارك الكلامية وينهال السباب المشفوع باللكمات والطعنات !

(ج) أما التلاميذ فأوغلوا في الفساد : سُكْر ، وعربدة ، وصخب في الليل . وأغانٍ فاحشة ماجنة[3] . وفي تقرير كتبه ديدرلين (Doederlein) وكيل المدرسة الثانوية في درمشتاد ، يصف التلاميذ بأنهم : ثيران ، وغوغاء ، وأبناء شياطين ، ووحوش وجواميس وأفظاظ ، وأفاع . (راجع كتاب دلتاي المذكور ، ص ٦٤) . وكانوا يثيرون الشغب في الكنيسة أثناء الخدمات الدينية ، ويتشاجرون في الشوارع والساحات العامة . وكانوا يحملون سيوفاً على جوانبهم ، ومن هنا كثُرت بينهم المبارزات بالسيوف .

وكل هذا كان يحدث رغم العقوبات الشديدة التي كان يكيلها المعلمون للتلاميذ !

وكانت نتيجة هذا كله ، أن التلاميذ كانوا يدخلون الجامعة وهم في مستوى ضعيف للغاية ، مما جعل الجامعات تشكو إلى الحاكم هذا الضعف الشديد . ومن الشواهد على هذا شكوى جامعة يينا (Jena) في سنة ١٧١٣ إلى الدوق فريدرش الثاني من كون التلاميذ الذين جاءوا من مدرسة جوتا (Gotha) الثانوية جاهلين جهلاً فاحشاً باللغات القديمة .

وإذا اعترض على ذلك بأن هذه المدارس أنتجت مع ذلك أفذاذاً مثل لسنج (Lessing) وكلوبستوك ، ورابنر (Rabener) ، وجلّرت (Gellert) ، وكثيرين غيرهم يجيب بنلوش (ص ٢٦) عن هذا الاعتراض

---

(1) Engelhard: **Vernunftige und Christliche Gedanken**, S.3, 4. Marburg, 1753.

(2) J.P. Miller: **Grundsatze einer weisen und Christlichen Erziehungskunst**, S. 74. 1769

(3) **Ellendt: Geschichte des Gymnasiums zu Eisleben**, S. 177

قائلاً إن ذلك مردّه إلى عبقرية هؤلاء المبكرة التي استطاعت الافادة من القليل الذي تلقته في المدارس ، لكي تحصّل الكثير من العلم عن طريق القراءة الحرّة خارج قاعات الدرس . « إن هذه الأمثلة لا ينبغي الاستشهاد بها لصالح هذه المدارس ... ولا تقلل من خطورة العيوب التي أشرنا إليها في التعليم الكلاسيكي للبروتستنتية المستقيمة » (ص ٢٧) . وهذه الحال السيئة التي كان عليها التعليم في ألمانيا في القرن الثامن عشر هي التي جعلت كنت يكتب في سنة ١٧٧٧ قائلاً : « إن معاهد التعليم والتربية لا تعوز ، لكن معظمها رديء ، لأن العمل فيها يجري ضد الطبع ، وتستمر فيها عادات القرون الغليظة الجاهلة . لكن من العبث أن نتوقع شفاء الجنس البشري : من إصلاح تربوي بطيء ، بل لا بد من إعادة تشكيل المدارس من جديد ، إذا شئنا أن نؤمل في أن يخرج منها شيء حسن ؛ لأنها معيبة في تنظيمها الأولي ، والمعلمون أنفسهم في حاجة إلى تلقي ثقافة جديدة[1] » .

— ٥ —

هل من تأثير لروسو في كَنْت ؟

يذهب البعض إلى أن لروسو وكتابه « أميل ، أو في التربية » تأثيراً بيّناً على كنت ، وأن هذه حقيقة لا شك فيها ، نتلمسها إيجاباً أو سلباً ، موافقة أو معارضة ، في صفحات كتاب « في التربية » لكنت . ونرى نحن أنه ينبغي ألا نبالغ في هذا التأثير ، وأن نقوّمه في الحدود التي تم داخلها ، خصوصاً إذا أخذنا بالرأي الراجح وهو أن كتاب كنت « في التربية » إنما كتبه في شتاء ٨٧/١٧٨٦ ، أي بعد أن وجد كنت طريقه الخاص واستقل بفلسفته النقدية ، وصار بمعزل عن تأثير روسو وغيره .

وللمقارنة بين آراء روسو وآراء كنت في التربية يحسن بنا أن نبدأ فنقدم موجزاً لآراء روسو في هذا الباب ، كما عرضها في كتاب « إميل » :

يبدأ روسو كتابه بجملة شهيرة هي : « كل شيء حَسَنٌ وهو خارج من أيدي خالق الأشياء ، وكل شيء يضمحلّ بين أيدي الانسان[2] » — وهذه العبارة تلخص كل فكر

(١) كنت : مجموع مؤلفاته ج ٢ ، ص ٤٥٦ ، نشرة هارتنشتين.

(٢) روسو : «اميل ، أو في التربية» ، ص ٣ ، طبعة جارنييه (Garnier) ، باريس سنة ١٩٦١ واليها ستكون الاشارة ها هنا

روسو : وفيها من التناقض بقدر مافي فكر روسو كله ! لأنه لا يقصد من ذلك أن كل انسان يولد حسناً ، بل سرعان ما يؤكد أن « الانسان ، في الحال التي صارت عليها الأشياء ، إذا ترك منذ ميلاده إلى نفسه بين الآخرين فإنه سيكون أشد الكائنات تشويهاً . فالأحكام السابقة ، والسلطة ، والضرورة ، والقدوة ، وكل النظم الاجتماعية ، التي نجد أنفسنا غارقين فيها ، من شأنها أن تخنق فيه طبيعته ، ولا تضع شيئاً آخر مكانها » (ص ٣) « لكن النبات يشكّل بالفلاحة ، والناس يشكّلون بالتربية » (ص ٦) . « ونحن نولد ضعفاء ، فنحن في حاجة إلى قوة ، ونولد محرومين من كل شيء ، فنحن في حاجة إلى المساعدة ؛ ونولد أغبياء ، فنحن في حاجة إلى الحكم (الصائب) . وكل ما لا نملكه عند مولدنا وما نحتاج إليه ونحن كبار — إنما تعطينا إياه التربية . وهذه التربية تأتينا إما من الطبيعة أو من الناس ، أو من الأشياء . والتنمية الباطنة لملكاتنا وأعضائنا هي (من شأن) تربية الطبيعة ؛ وتعليمنا كيفية استعمال هذه التنمية هو (من شأن) تربية الناس ، والمكتسب من تجربتنا الخاصة على الموضوعات التي تؤثر فينا هو (من شأن) تربية الأشياء . فكل واحد منّا يتكوّن إذن بواسطة ثلاثة أنواع من المعلمين . والتلميذ الذي تتضاد فيه دروسهم المختلفة هو تلميذ سيّىء التربية ، ولن يكون أبداً على وفاق مع نفسه ؛ والتلميذ الذي تتوافق فيه في نفس النقط ، وتنحو نحو نفس الغايات ، يمضي وحده إلى الغاية ويعيش على وفق ذلك . وهو وحده المربى تربية حسنة . ومن بين هذه الألوان من التربية المختلفة ، فإن تربية الطبيعة لا تتوقف علينا ، وتربية الأشياء لا تتوقف علينا إلا من بعض النواحي . أما تربية الناس فهي وحدها التي نسيطر نحن عليها حق السيطرة» (ص ٢٧) .

لكن ما هي الغاية من التربية ؟ إنها نفس الغاية التي للطبيعة .. لكن ما الطبيعة ؟ إنها ليست العادة ، بل هي الاستعدادات الفطرية قبل أن تتبدل . «والتربية الطبيعية يجب أن تجعل الانسان مهيأً لكل الأحوال الانسانية » (ص ٢٧) .

والتربية عند روسو تقوم على أربعة مبادئ :

الأول : أن الانسان حرّ ، ولهذا ينبغي المحافظة على حريته : حرّ في حركاته البدنية ، وفي ألعابه ، وفي أفعاله . وينبغي ألا يشعر الطفل بقساوة الناس ، وإنما بقساوة الأشياء فحسب . ولهذا يدعو روسو إلى إلغاء المدارس ، « هذه المؤسسات المضحكة » (ص ١١) لما فيها من خطر على الأخلاق (ص ٤١٠) ؛ وإلى الامتناع عن توقيع العقوبات على الأولاد . وإذا تدخل المعلّم فلكي يقوم بدور الطبيعة ، ويشرح للطفل حدود حريته . كذلك ينصح روسو بإبعاد الطفل : عن الأسرة ، لأنها خطرة عليه بما تفيض عليه من حنان ؛ — وعن المجتمع ؛ لأنه يقوم على الظلم وعدم المساواة ؛ — وعن

الكتب ، لأنها تنطوي على علم متحجر ميّت يضرّ بالنفوس الحرّة المنطلقة بما تفرضه من معلومات ؛ – وعن الدين ، قبل سن السادسة عشرة لأن الطفل لا يستطيع التمييز قبل هذه السن ، بل هو يقلّد قبل ذلك ما يبثه فيه آباؤه وبيئته : « إن إيمان الأطفال وكثير من الناس يتوقف على الجغرافيا : فهل يجازون إذا ولدوا في روما خيراً مما لو كانوا ولدوا في مكة ؟ يقولون للواحد إن محمداً رسول الله ، فيقول إن محمداً رسول الله ، ويقولون للآخر ، إن محمداً مخادع ، فيقول إن محمداً مخادع[1] . ولو ولد أحدهما مكان الآخر لآمن بعكس ما آمن به » . (ص ٣١١) –كذلك يدعو الى تخليص الطفل من طغيان العادات ، التي تمنع الطفل من ممارسة حريته في مكافحة شهواته . من إذن الذي يجب أن يتولى تربية الطفل ؟ الطبيعة وحدها ، فهي مرشده الوحيد ، ومجال نشاطه ، الطبيعة الأصيلة التي هي مصدر كل خير ، وعدوة الحضارة والمدنية التي هي مصدر كل شر .

إذن المبدأ الأول من مبادئ التربية عند روسو هو : اترك الطفل للطبيعة تتولى تربيته . دع جرثومة أخلاقه في حرية تنمو وتترعرع ، ولا تقسره على شيء .

الثاني : والمبدأ الثاني هو : عامل الطفل على أنه طفل ، لا على أنه رجل . يقول روسو : دع الطفولة تنضج في الطفل » (ص ٨٣) أي : « عامل تلميذك تبعاً لسنّه ضعه أولاً في مكانه ،وأمسك به فيه جيداً حتى لا يحاول الخروج منه ... ولا تأمره بشيء أبداً ، بأي شيء مهما كان في العالم ، بأي شيء مطلقاً . ولا تدعه يتخيل أنك تدّعي لنفسك أية سلطة عليه . وليعلم فقط أنه ضعيف ، وأنك قويّ ، وأنه من حيث حاله وحالك ، هو حتماً تحت رحمتك ؛ فليعلم ذلك ، وليتعلّمه ، وليستشعره ؛ وليشعر في وقت مبكر بأن على رأسه المستكبر نيراً قاسياً فرضته الطبيعة على الانسان ، نير الضرورة الثقيل ، الذي يجب أن ينحني تحته كل كائن فانٍ ؛ وليشهد هذه الضرورة في الأشياء ، لا في هوى الناس أبداً ؛ وليكن العِنان الذي يكبحه هو القوة ، لا السلطة » (ص ٧٩) .

وعلى المربي أن يتدرج مع سنّ الطفل : فيهتم بجسمه حتى سن الثانية ، وبحواسه ، من الثالثة حتى الثانية عشرة ؛ وبعقله ، من الثالثة عشرة حتى السادسة عشرة ؛ وبتفكيره العقلي وحساسيته ، من السابعة عشرة حتى التاسعة عشرة ، وبشعوره الأخلاقي ، في سن العشرين . وفي تربيته له ، يجب ألا يناشد عقله لأنه لم يولد بعد ،

(١) وفي رواية أخرى للنص : «يقولون للواحد يجب تمجيد محمد ، فيقول إنه يمجد محمداً ، ويقولون للآخر يجب تمجيد العذراء ، فيقول إنه يمجّد العذراء .» .

ولا فطنته ، لأنها تستند إلى العقل ؛ ولا واجبه ، لأن فكرة الواجب لا تزال بعيدة عن متناول إدراكه ؛ ولا روح المنافسة ، لأنها مصدر الغرور والكراهية والحسد . وعليه أن يستغل النوازع الطبيعية في الطفل نحو ما هو مبهج ، وما هو نافع ، فيجتذبه بما يثير بهجته أو يوقظ دافع المنفعة في نفسه . «إن المنفعة الحاضرة ، تلك هي الدافع الكبير ، والوحيد الذي يقود بعيداً وبكل تأكيد» (ص ١١٦) .

والثالث : هو جعل الأولوية للضمير على العلم ، وتنمية المشاعر الخيّرة قبل تنمية الملكات العقلية . ويدخل في ذلك غرس الفضيلة بالقدوة الحسنة ، أولى منها بالنظريات الأخلاقية . ولهذا يقول مخاطباً المعلمين : « أيها المعلّمون ! دعوا التمويهات ، وكونوا فاضلين أخياراً ، ولتكونوا قدوات حسنة تنتعش في ذاكرة تلاميذكم ، إلى أن تقدر على النفوذ إلى قلوبهم ... في السنّ التي لا يشعر فيها القلب بشيء بعد ، يجب جعل الأطفال يحاكون الأفعال التي يراد تعويدهم عليها ، إلى أن يستطيعوا بأنفسهم أن يفعلوها عن تمييز وحبّ للخير» (ص ٩٨) .

والرابع : هو أن التدريب على التفكير العقلي أفضل من حشو المخ بالمعلومات . لكن ليس معنى هذا إهمال التحصيل . كلا ! بل لا بد من التحصيل ، ولكن بشكل تدريجي : معلومات عن الطبيعة من نواحيها المفيدة في حياة الانسان كما تتوافر في العلوم التالية : علم الكون ، الفيزياء ، الأرصاد الجوية ، الجغرافيا ، علم النبات ، علم الحيوان . ثم الحرف التي تستعمل المادة ، وما يتولد عن ذلك من نشاط انساني في صورتيه : الصناعة والتجارة . وأخيراً : المعلومات المتعلقة بالانسان : التاريخ ، السياسة ، الدين .

تلك هي المعاني الأساسية في مذهب روسو في التربية .

فإن قارنّاها بآراء كنت ، وجدنا أوجه الخلاف بينهما والاتفاق كما يلي :

١ – نقطة الابتداء بينهما متباينة : فبينما روسو يقول إن الطفل يولد خيراً ، والمجتمع والنظم الاجتماعية والناس هم الذين يفسدونه ، نجد الأمر على العكس عند كنت كما رأينا في فلسفته الدينية : فإن الانسان عنده شرير بالطبع ، ويولد ولديه استعدادات لكل أنواع الرذائل ، وفيه أيضاً بذرة للخير قابلة للتنمية .

٢ – ومن هذا الاختلاف في نقطة الابتداء ينشأ اختلاف في تصور كل منهما لدور المربي والتربية : فروسو يدعو إلى ترك الطفل على فطرته وابعاده عن كل ضغط أو قهر حتى تنمو استعداداته الطبيعية – وهي في الأصل خيّرة – على حريتها . وعلى العكس يرى كنت أن التربية يجب أن تتولى محاربة الاستعدادات والميول الطبيعية في الطفل ، لأنها

في الأصل شريرة ، ومن هنا يدعو إلى قدع الطبيعة وكبح جماح الميول الطبيعية . فهما في هذا إذن على طرفي نقيض .

٣ – ومن ثم فإن مبادئ التربية عند كليهما متعارضة : فهي عند روسو تنبع من مسايرة الطبيعة ، بينما هي عند كنت تنبع من فكرة الواجب المطلق غير المشروط بأحوال الطبيعة .

لهذا فنحن نرى أنه لا توجد مشابه بين آراء روسو وآراء كنت في التربية ، اللهم إلا في بعض التفاصيل التافهة جداً ، والتي نجدها عند مؤلفين آخرين غير روسو . وقصارى ما يمكن قوله في هذا الموضوع هو أن كنت انفعل بقراءة «أميل» فدعاه ذلك إلى التفكير في موضوع التربية .

الفصل الثاني
آراء كنت في التربية

– ١ –

الغاية من التربية

« المهمة الكبرى للانسان هي أن يعرف كيف يملأ مكانته بين الخليقة على النحو اللائق ، وأن يفهم جيداً ما يجب أن يكون عليه الانسان حتى يكون إنساناً حقاً[1] » .

بهذه العبارة حدد كنت الغاية من التربية في نفس الوقت . يقول كنت في مقدمة كتابه « في التربية » : « إن الانسان لا يمكن أن يصير إنساناً (حقاً) إلا بالتربية . إنه ما تصنع منه التربية[2] » وغاية التربية هي « تربية الشخصية ، تربية كائن يفعل بحرية ، ويحافظ على كيان نفسه »[3] .

وعلى النوع الانساني أن يستخلص من ذاته وبمجهوداته الذاتية كل الصفات الطبيعية التي تكون الانسانية في الانسان . وكل جيل يقوم بتربية الجيل اللاحق . «إن العناية الإلهية قد شاءت أن يلتزم الإنسان بأن يستخلص الخير من ذاته ، وكأنها قالت له : «اسْعَ في الدنيا – بهذا يمكن أن يخاطب الخالق الانسان – لقد وهبتك كل الاستعدادات للخير . ومن شأنك أن تنميها ، وهكذا فإن سعادتك أنت ، وشقاءك أنت يتوقفان عليك » . ويجب على الانسان أولاً أن ينمي استعداداته للخير . والعناية الإلهية لم تودعها كلها فيه تامة ؛ بل مجرد استعدادات دون علامة مميزة للأخلاقية . «أن يصلح

---

(١) كنت ، مجموع مؤلفاته ، نشرة هارتنشتين ج ٨ ، ص ٦٢٣ .

(٢) كنت : مجموع مؤلفاته نشرة الأكاديمية ج ٩ ، ص ٤٤٣ ، ص ٧٣ ، ترجمة فرنسية لفيلفرنكو ، باريس سنة ١٩٦٦ .

(٣) مجموع مؤلفاته ج ٨ ، ص ٤٧١ ، نشرة هارتنشتين.

الانسان من شأن نفسه ، أن يثقف نفسه ، وإذا كان شريراً – أن ينمي في نفسه الأخلاقية ، هذا ما ينبغي على الانسان فعله[1] .

« إن في الإنسانية كثيراً من البذور ، ومهمتنا هي أن ننمي على نحو يلائم الاستعدادات الطبيعية ، وأن ننضج الانسانية ابتداء من بذورها ، وأن نعمل بحيث يبلغ الانسان مصيره . إن الحيوان يحقق مصيره بنفسه دون أن يعلم . أما الانسان فهو وحده الذي يجب عليه أن يسعى لتحقيق مصيره ؛ وهذا لا يمكن أن يتمّ ، إذا لم يكن لديه تصور عن مصيره » . (ج ٩ ص ٤٤٥= ص ٧٦ من الترجمة الفرنسية)

– ٢ –

صعوبة التربية

لكن هذه التربية أمرٌ شاق. إنها « أكبر وأعسر مشكلة » يمكن أن تواجه الانسان . ذلك أن التمييز يتوقف على التربية ، والتربية بدورها تتوقف على التمييز . ولهذا فإن التربية لا يمكن أن تتقدمّ إلاّ خطوة فخطوة ؛ ولا يمكن وضع تصور دقيق للتربية إلاّ لأن الجيل الواحد يترك تجاربه ومعارفه للجيل التالي ، وهذا التالي بدوره يضيف شيئاً جديداً ، ويتركه وقد ازداد هكذا إلى الجيل التالي له : » (ص ٤٤٦ = ص ٧٨ ترجمة فرنسية)

ذلك أن « التربية فن ، يجب تكميل ممارسته بواسطة كثير من الأجيال . وكل جيل وقد تعلم معارف من سبقوه ، يكون مؤهلاً لاقامة تربية تنمي – على نحوٍ نمائي ومناسب – كل الاستعدادات الطبيعية في الانسان ، ويقود الجنس البشري كله إلى مصيره » . (ص ٤٤٦ = ص ٧٧) .

« إن ثمة اكتشافين انسانيين يحق للمرء أن يعدّهما أصعب الأمور ، وهما : فن حُكم الناس ، وفن تربيتهم » (ص ٤٤٦ = ص ٧٨ ترجمة فرنسية) .

ما السبب في صعوبة التربية ؟ أول الأسباب هو أن « تنمية الاستعدادات الطبيعية في الانسان لا يتم تلقائياً » (ص ٤٤٧ = ٧٩) .

---

(١) كنت : «في التربية» ، مجموع مؤلفاته نشرة الأكاديمية ج ٩ ، ص ٤٤٦ ، ص ٧٧ ، من الترجمة الفرنسية المذكورة. (سنكتفي بعد ذلك بذكر رقم المجلد والصفحة من نشرة الأكاديمية مع ما يقابلها في الترجمة الفرنسية لفيلفرنتكو).

قد يقول البعض إن فن التربية يتكون آلياً إذا نتج عن الظروف التي نتعلم فيها بالتجربة ما هو مفيد وما هو ضار للإنسان. لكن فن التربية الذي يقوم على هذا النحو الآلي سينطوي لا محالة على كثير من الأخطاء والمناقص ، لأنه لا يقوم على خطة مبيتة .

« ولهذا فإن فن التربية ، أو البيداجوجيا ، يجب أن يصير عقلياً ، إذا كان له أن ينمّي الطبيعة الانسانية على النحو الذي يجعلها تبلغ مصيرها. إن الآباء ، وهم بدورهم قد ربّوا ، هم بمثابة قدوات ، يتكون الأطفال وفقاً لها ، ويهتدون بهديها . لكن إذا كان لهؤلاء الأطفال أن يصيروا أفضل ، فلا بد أن تصبح البيداجوجيا دراسة ؛ وإلاّ لما كان لنا أن ننتظر منها شيئاً ، والانسان الذي أعسرته تربيته سيكون معلّماً لغيره . فلا بد إذن في فن التربية أن تحوّل الآلية إلى علم ، وإلاّ لما صارت أبداً مجهوداً متّسقاً ، وسيحدث أن جيلاً تالياً يمكن أن يدمّر ما بناه جيل سابق » . (ص ٤٤٧ = ٧٩) .

وبالجملة ، فإنه لما كانت تنمية بذور الخير في الإنسان لا تتم بطريقة تلقائية ، « لأن الطبيعة لم تودع فيه غريزة لذلك » (ص ٤٤٧ = ٧٩) فلا بد أن يتم ذلك من خلال أجيال تلو أجيال ، كل واحد منها ينمّي بالتربية قدراً معلوماً ينضاف إلى ما سينميه الجيل التالي له . وسير التربية إما أن يكون آلياً (ميكانيكياً) أي بدون خطة موضوعة ، أو وفقاً لخطة عقلية مرسومة والحالة الأولى تؤدي إلى كثير من الأخطاء والمناقص . والثانية هي وحدها الكفيلة بتحقيق تربية سليمة .

– ٣ –

أنواع التربية

« والانسان إما أن يروَّض ويوجه ويعلّم آلياً ، وإما أن يُنوّر تنويراً حقيقياً . والترويض للكلاب والخيول ؛ ويمكن أيضاً أن يكون لبني الانسان ... لكن التربية لا تتم بالترويض : إذ المهم قبل كل شيء هو أن يتعلم الأطفال كيف **يفكرون** . وهذا يتعلق بالمبادئ التي تنبثق عنها كل الأفعال . وهكذا نرى أن التربية الصحيحة تحتاج إلى مجهودات كثيرة » . (ص ٤٥٠ = ٨٣)

فالتقسيم الأول للتربية هو إلى : ١ – ترويض ، ٢ – تنوير .

والتقسيم الثاني هو إلى : ١ – تربية خاصة ، ٢ – وتربية عامة . والأول هو الذي يتم في البيت عن طريق الأسرة أو المربيّ الخصوصي ؛ والثاني هو الذي يتم في المدرسة . الأول يهدف إلى التكوين الأخلاقي في المقام الأول ، والثاني إلى التعليم والتحصيل

ومهمة التعليم العام في المدارس هي تكميل التربية المنزلية بتكوين رجال مَهَرة ويبدو على وجه العموم أن التعليم العام أفضل من التعليم الخاص (في البيت) ليس فقط بالنسبة إلى المهارة ، بل وأيضاً فيما يتعلق بتكوين الأخلاق عند الطفل . وفي هذا يختلف رأي كنت اختلافاً تاماً مع رأي روسو الذي طعن في المدرسة وعدّها مصدراً لإفساد أخلاق التلاميذ ، وذلك لأن التعليم في البيت قد يؤدي إلى تكرار ما في الأسرة من نقائص وعيوب .

وقد اهتم كنت بمشكلة نفقات المدارس . فقد رأى أنها باهظة التكاليف : فلا بد من تشييد مبانٍ ، ولا بد من دفع مرتبات للنظار والضباط والخدم ، مما يؤدي وحده إلى التهام نصف ميزانية المدرسة . ولهذا يرى كنت أن دخول المدارس يجب قصره على الأغنياء « لأنه ثبت أن الفقراء سينالون عناية أفضل لو أنهم أعطوا هذا المال (الذي ينفق على بناء المدرسة وإدارتها) وهم في بيوتهم . ولهذا فإن من الصعب أن يستطيع الاستفادة من المدارس غير أولاد الأغنياء » (ص ٤٥٢ = ٨٦) .

أما التعليم المنزلي فيتولاه الآباء إما بأنفسهم ، أو بغيرهم إن لم تكن لديهم الأهلية والوقت للقيام به وهذا الغيرهم معلمون يؤجرون لهذا الغرض – والتربية التي تتم في المنازل بواسطة هؤلاء المعلمين الخصوصيين تخلق موقفاً صعباً جداً « لأن السلطة تتوزع بين الآباء والمربّين . ويجب على الطفل أن يسلك وفقاً لمبادئ المعلّم ، وبعد ذلك يتبع أهواء الآباء . وفي مثل هذا التعليم لا بد أن يتخلى الآباء عن كل سلطتهم لصالح المربيّ » (ص ٤٥٣ = ٨٦ – ٨٧) .

على أن الميزة الكبرى للتعليم في المدارس على التعليم في البيت هي أنه في التعليم العام « يتعلم التلميذ أن يقيس قواه وأن يتبين حدودها الناجمة عن حق الآخرين ولا يتمتع فيه الولد بأيّ امتياز خاص ، لأنه يصطدم فيه دائماً بالمقاومة ، ولا يبرز إلاّ باستحقاقه . إنّ التعليم العام يقدم خير نموذج للمواطن المقبل » (ص ٤٥٤ = ٨٨) .

— ٤ —

معاهد التربية والمعلمين

ويميز كنت بين المعلّم (precepteur) وبين المربي (pedagogue) : الأول هو مجرد مدرس ، أما الثاني فهو مرشد

(Fuhrer) . « الأول لا يربيّ إلاّ من أجل المدرسة ، والثاني يربي من أجل الحياة » (ص ٤٥٢ = ٨٥) .

وفيما يتصل بتكوين المربين والمعلّمين ، يرى كنت أنه « قبل إنشاء مدارس المعلمين ، يجب أولاً إنشاء مدارس تجريبية . إن التربية والتعليم لا ينبغي أن يكونا آليين فحسب ، بل لا بد أن يقوما على مبادئ . ومع ذلك يجب ألاّ يكونا تفكيريين فقط ؛ بل لا بد أن يكونا ، على نحو ما ، ذا طابع آلي . وفي النمسا لا يوجد في معظم الأحوال غير مدارس معلمين ، أُنشئت وفقاً لخطة أثيرت ضدها – عن حق – كثير من الاعتراضات ، ويمكن أن يؤخذ عليها خصوصاً أنها ليست إلاّ جهازاً آلياً (mecanisme) أعمى . وكان على سائر المدارس أن تنظّم وتكيّف تبعاً لمدارس المعلمين هذه ، وكان القوم يرفضون استخدام أحد لم يمرّ بهذه المدارس . ومثل هذه القرارات تبيّن إلى أي مدى تدخلت الحكومة في هذه الأمور ، ومن المستحيل أن يفلح شيء حسن تحت قهْر كهذا » (ص ٤٥١ = ٨٤ – ٨٥) .

وكانت أول مدرسة معلمين قد أنشئت في فينا سنة ١٧٧١ وفي سنة ١٧٧٤ استدعت الامبراطورة ماريا تريزا ، امبراطورة النمسا ، فلبجر (Felbiger) (١٧٢٤ – ١٧٨٨) ليتولى إصلاح التعليم ، فأصدر في نفس العام « اللائحة المدرسية العامة للمدارس الألمانية » وبمقتضاها يصبح التعليم إلزامياً ، وحددت أنواع المدارس (مدارس أولية ، مدارس رئيسة ، مدارس معلمين) . وكانت طريقته التربوية تتلخص في التعاليم التالية : (١) استظهار الأشياء إلى جانب استظهار الكلمات ؛ (٢) تدريب الذهن ، وإيقاظ التفكير ؛ (٣) تفسير أسباب الأشياء ؛ (٤) تدريب التلاميذ عن طريق الأسئلة والأجوبة .

لكن كنت يرى أن الأنجع هو إنشاء المدارس التجريبية أولاً ، وبعد ذلك مدارس المعلمين . وبهذا الرأي سيأخذ هربرت (Herbart) أكبر رجال التربية في ألمانيا في القرن التاسع عشر ، إلى جانب اسهامه في الفلسفة . (١٧٧٦ – ١٨٤١)

ذلك لأن كنت يرى من الضروري القيام بالتجارب العديدة المتنوعة في حقل التربية . ومن هنا حيّا معهد دسّاو ومنشئه بازدوف (ص ٤٥١ = ٨٥) على النحو الذي فصّلناه من قبل .

— ٥ —

أهداف التربية

ويحدد كنت أهداف التربية في أربعة :

١ — **التهذيب** : أي « السعي إلى منع الحيوانية من أن تكون خسارة للانسانية ، سواء في الانسان المفرد وفي الانسان الاجتماعي . فالتهذيب لا يقوم إلاّ في كبح التوحش » . (ص ٤٤٩ = ٨٢) .

٢ — **التثقيف** : والتثقيف يشمل التعليم ومختلف صنوف التحصيل . ويزود المرء بالمهارة . والمهارة هي اكتساب مكانة كافية لكل الأغراض التي يمكن أن يستهدفها الانسان . إنها لا تحدد إذن غرضاً بعينه ، بل تترك ذلك للظروف . وبعض أشكال المهارة حسنة دائماً ، مثلاً : القراءة والكتابة ؛ والبعض الآخر ليست حسنة إلاّ بالنسبة إلى أغراض معيّنة ، مثلاً : الموسيقى من أجل أن تجعلنا محبوبين . ويمكن أن يقال عن المهارة إنها لا متناهية ، بسبب كثرة الأغراض » . (ص ٤٤٩ — ٤٥٠ = ٨٢) .

٣ — **تحصيل الفطنة** : « فلا بد أيضاً من العمل على أن يصير الانسان **فطناً** : فيتكيف مع المجتمع الانساني ، ويصير محبوباً ، ويكون صاحب نفوذ . وهذه الصفة تنسب إلى نوع من التحضر يسمى **المدنية** . وتقتضي آداباً في السلوك ونوعاً من الفطنة ، من شأنها أن تؤدي إلى أن يكون الانسان قادراً على الاستفادة من كل الناس لتحقيق أغراضه الجوهرية . وتتكيف الفطنة مع الذوق المتغير لكل عصر » . (الموضع نفسه) .

والفطنة على ضربين عند كنت : ضرب يتعلق بالدنيا ، والآخر يسمى **فطنة خاصة** « والأولى هي براعة الانسان في التأثير على أشباهه من الناس بحيث يستخدمهم لأغراضه . والثانية هي الحصافة التي تجعله قادراً على أن يحول كل الأغراض إلى الاتجاه المفيد له ، ونحو منفعة مستمرة . وهذه الأخيرة هي التي إليها ترجع قيمة الأولى ؛ ومن يملك الفطنة بالمعنى الأول دون أن يملكها بالمعنى الثاني يمكن أن ينعت على وجه أصحّ بأنه أريب ماكر ، لكنه في الجملة غير فطن[1] » .

٤ — **تكوين الأخلاق** : « أنه لا ينبغي فقط أن يكون الإنسان مهيّأً لكل أنواع الأغراض بل يجب عليه أيضاً أن يكتسب الميل إلى اختيار الأغراض الطيبة دون غيرها . والغايات الطيبة هي تلك التي يمدحها الكل وفي نفس الوقت يمكن أن تكون غايات كل أحد » . (ص ٤٥٠ = ٨٢ — ٨٣) .

(١) كنت : «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ، ص ١٢٨ ، ترجمة دلبوس ط ٢ ، باريس سنة ١٩٥٩ .

فالتربية — إن حققت أغراضها — ينبغي أن يصير الانسان : ١ — مهذباً ، ٢ — مثقفاً ، ٣ — ماهراً ، ٤ — على خلق حسن .

— ٦ —

مدة التربية

ويتساءل كنت : « كم المدة التي يجب أن تستغرقها التربية ؟ » ويجيب : « حتى الوقت الذي شاءت فيه الطبيعة أن يقود الانسان نفسه بنفسه ، حتى الوقت الذي فيه الغريزة المتعلقة بالجنس تنمو فيه ، حتى الوقت الذي يستطيع فيه أن يصبح والداً ويتولى هو تربية غيره : اعني حتى السادسة عشرة تقريباً . فإذا مضى هذا الوقت يمكن بعد تشغيل موارد الثقافة والتهذيب السرّي ، لكن لا يمكن بعدُ اعطاء تربية منظمة حقاً » (ص ٤٥٣ = ٨٧) .

ذلك أن كنت يرى أن الطبيعة نفسها حددت سن البلوغ بسنّ السادسة عشرة إلى السابعة عشرة ، « البلوغ بمعنى الميل إلى الولاد والمقدرة على ولاد النوع[1] » .

وكنت في هذا إنما يفسّر نظرياً أمراً واقعاً في المدارس الألمانية في عصره . فإن مدة الدراسة الاجبارية في هذه المدارس في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في ألمانيا كانت عشر سنوات تبدأ من السادسة وتنتهي في السادسة عشرة : منها ثماني سنوات في المدرسة الشعبية (**Volksschule**) ، واثنتان في المدرسة التكميلية العامة (allgemeine Fortbildungsschule) وهذه لم تكن اجبارية في كل المناطق : ففي بافاريا كانت مدة الدراسة الاجبارية سبع سنوات ؛ وفي بعض الولايات الألمانية كانت المدرسة التكميلية إجبارية هي الأخرى ؛ ويتم ذلك بقرار من السلطات المدرسية المحلية ، كما هي الحال في بروسيا ، وفي كثير من المدن الكبرى .

ويرى كنت أن مدة التربية يمكن أن تقسم إلى مرحلتين :

١ — في الأولى يخضع التلميذ لضغط آلي : « إن خضوع التلميذ هو إما **ايجابي** : (وفي هذه الحالة) عليه أن يعمل ما يؤمر به ، لأنه لا يستطيع أن يحكم بنفسه ، وملكة التقليد تظل مستمرة فيه » .

(١) كنت : اقتراحات بشأن بداية التاريخ الانساني» .

٢ – وفي الثانية يستعمل مع التلميذ الضغط الأدبي (أو المعنوي) فيمكّن التلميذ من استعمال تفكيره وحريته ، لكن دائماً تحت سلطان القوانين .

في المرحلة الأولى يتعرض للعقاب ، وفي الثانية يتعرض لكون الناس لا يفعلون ما يريده هو . (ص ٤٥٣ = ٨٧) .

وهنا يبين كنت أن من « أكبر مشاكل التربية هذه المشكلة وهي : كيف يمكن الجمع بين الخضوع تحت قسر قانوني وبين ملكة استخدام المرء لحريته ؟ ذلك لأن القسر ضروري ! لكن كيف أستطيع أن أمارس الحرية تحت القسر؟ لا بد من أن أعوّد تلميذي على تحمل قسر ثقيل على حريته، وفي الوقت نفسه يجب أن أرشده لكي يحسن استعمال حريته . وبدون ذلك لن يكون هناك الاّ آلية محضة ، والانسان المحروم من التربية لا يعرف كيف يستخدم حريته . وعليه منذ وقت مبكر أن يشعر بمقاومة المجتمع التي لا مفرّ منها ، ابتغاء أن يتعلم أن من الصعب أن يكفي نفسه بنفسه ، ومن الصعب أن يحرر نفسه ويكتسب ، من أجل أن يكون مستقلاً » (ص ٤٥٣ = ٨٧ – ٨٨) .

وهنا لا بد من مراعاة القواعد التالية :

١ – لا بد من ترك الطفل حراً في كل شيء منذ بداية طفولته ، باستثناء الأشياء التي تضره ، كأن يمسك سكيناً مثلاً ، بشرط ألاّ يتعارض ذلك مع حرية الآخرين ، مثل أن يصرخ أو يثير الضجيج في لعبه ، فإنه بهذا أيضاً يضايق الآخرين ،

٢ – لا بد أن نبيّن له أنه لا يستطيع تحقيق أغراضه إلاّ بترك الآخرين يبلغون أغراضهم هم أيضاً ، مثلاً لا نفعل شيئاً يلذ له إذا لم يفعل ما نريده منه كأن يتعلم مثلاً ،

٣ – لا بد أن نثبت له أننا نمارس عليه ضغطاً وقسراً يؤدي به إلى استعماله لحريته ، وأننا نثقفه من أجل أن يصير ذات يوم حراً ، أي ليس عالة على اهتمامات الآخرين به .

وهذه النقطة الأخيرة هي الأكثر تأخراً في التحقيق ، إذ لا يدرك الطفل إلاّ في وقت متأخر أنه لا يستطيع أن يبقى دائماً عالة على أهله وأنهم هم الذين سيكفلون له الطعام والشراب والملبس أبداً . وبدون هذا الإدراك يظل الأولاد ، خصوصاً أولاد الأغنياء ، أطفالاً طوال حياتهم . والتعليم في المدارس العامة ، لا في البيوت ، هو الأقدر على بث هذا المعنى في نفس الطفل . (ص ٤٥٤ = ٨٨) .

– ٧ –

أنواع التربية

الانسان طبيعة ، وحرية . ولهذا انقسمت التربية إلى تربية فيزيائية ، وهي تتناول الطبيعة في الانسان ؛ وتربية عملـيـة (**praktisch**) وتتناول جانب الحرية في الانسان والتربية الفيزيائية بالنسبة إلى لولد سلبية ، إذ هي خاضعة لضغط إنسان آخر ، أما التربية العملية أو المعنوية فهي ايجابية ، لأنها تقوم على القواعد . ، وعلى الولد أن يدرك أسباب الفعل وأن يستنبطها من معاني الواجب ؛ ومن شأن هذه التربية العملية أن تؤدي إلى تأمين الشخصية والذات -التي تفعل بحرية وبأن لها قيمة ذاتية .

لكن على الرغم من أن التربية الخلقية – من حيث أنهاتقوم على مبادئ يجب أن يدركها المرء بنفسه – تأتي في مرحلة متأخرة ، فإنها ينبغي أن تراعى منذ البداية ، حتى في مرحلة التربية الفيزيائية ، وإلاّ لتأصلت جذور النقائص ، فيكون من العسير بعد ذلك على فن التربية اقتلاعها . أما فيما يتعلق بالمهارة والفطنة ، فلا بد من مراعاة سن الطفل . وأن يكون المرء ماهراً ، فطناً ، أميناً ، خالياً من الخبث مثل الانسان البالغ – وهو في مرحلة الطفولة ، هذا ليس أفضل من الإبقاء على الحساسية الطفولية في السنّ الناضجة (ص ٤٥٥ = ٩٠) .

– ٨ –

التربية الفيزيائية

أ – تربية الجسم

التربية الفيزيائية بالمعنى المحدود تقوم في العناية التي يتولى بها الطفلَ أهلُه ، أو مربيته ، أو ملاحظوه (**Warterin**) .

والغذاء الذي خصصته الطبيعة للطفل هو لبن أمه . ومن الأوهام أن يعتقد أن الطفل يرضع المشاعر في الوقت الذي فيه يرضع لبن أمه ، على الرغم من أننا كثيراً ما نسمع : أنت رضعت هذا مع لبن أمك . ومن خير الطفل والأم معاً أن تكون الأم هي مربيته . لكن ينبغي مع ذلك أن تكون هاهنا استثناءات في الأحوال الشاذة ، مثل الأمراض . « وكان يعتقد من قبل أن أول لبن ترضع به الأم وليدها بعد مولده والذي

يشبه المصل يضرّ بالطفل وعلى الأم أن تتخلص منه قبل أن تستطيع إرضاع وليدها.
وكان روسو هو أول من نبّه الأطباء إلى مسألة معرفة هل أول لبن لا يناسب الأطفال المولودين، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً. وقد وجد بالفعل أن هذا اللبن هو الأقدر على طرد قاذورات الطفل الوليد، والتي يسميها الأطباء «صمغة» (**meconium**)(1)، حتى إن هذا اللبن مفيد جداً للمولودين.
كذلك أثيرت مسألة هل يمكن تغذية الوليد بلبن حيواني. لكن اللبن الانساني يختلف كل الإختلاف عن اللبن الحيواني. فلبن كل آكلات العشب أو الحيوانات التي تعيش على النباتات يتخثر بسرعة جداً متى ما أضفنا إليه شيء حامض، مثل حمض الطرطريك أو حمض الستريك، أو على وجه الخصوص مسوة العجل. أما اللبن الانساني فلا يتخثر أبداً وإذا بقيت الأم أو المرضعة طوال عدة أيام لا تتغذى إلاّ بالنبات، فإن لبنها يصبح مثل لبن البقرة؛ لكنها إذا عادت إلى أكل اللحم لبعض الوقت فإن لبنها يصبح حسناً كما كان من قبل. فاستنتجوا من هذا أن الأفضل للطفل أن تأكل الأم أو المرضعة اللحم أثناء فترة الإرضاع. وحين يتقيأ الأطفال اللبن الذي رضعوه، يشاهد أنه متخثر. ذلك أن الحمض الموجود في معدة الأطفال لا محالة يخثّر اللبن أكثر مما تفعل سائر الأحماض، وإلاّ فإن اللبن الانساني ليس من خاصته أبداً أن يتخثر. ومن هذا يرى كم يضرّ إرضاع الطفل بلبن من خاصيته أن يتخثر بنفسه» (٤٥٦ – ٤٥٧ = ٩١ – ٩٢).

وقد توسع كنت في هذا الموضوع لأنه يرد على جان جاك روسو («اميل» الكتاب الأول) في قوله بأن «لبن أنثى الحيوان آكل العشب أعذب وأصح من لبن آكلات اللحم. إنه يتكون من مادة مجانسة لمادته، فيحتفظ بطبيعته على نحو أفضل، ويصير أقل تعرضاً للتعفن... ومن الممكن أن تعطى الأغذية النباتية لبناً أسرع في الحموضة؛ لكنني بعيد جداً عن اعتقاد أن اللبن الحامض غذاء غير صحي: فثم شعوب بأسرها لا تملك غيره ولم تضارّ منه... ويُخشى من اللبن المخضوض أو الزبادي؛ وهذه خرافة، لأن من المعروف أن اللبن يتخثر دائماً في المعدة». وروسو يدعو إلى الغذاء النباتي، ونبذ الغذاء الحيواني، فيقول: «إن ذوق اللحم ليس طبيعياً للإنسان» («أميل»، الكتاب الثاني).

(1) المعنى الأصلي لهذه الكلمة هو: صمغ الخشخاش. ثم أطلق على المادة التي تتجمع في أمعاء الجنين أثناء الحمل، ويخرجها الطفل بعد ولادته مباشرة. وقد ترجمت بـ«الصمغة» لأنها تشبه صمغ الخشخاش. – أما **المصل** فهو ما يسيل من اللبن المتخثر. – والمسوة = المنفحة.

ومن هنا نجد كنت يرد عليه فيقول: إن النظر في أحوال الأمم الأخرى يعلّمنا أنه لا يتوقف كل شيء على هذه النقطة. فإن التنجوز (**Tongouses**) مثلاً لا يكادون يأكلون إلا اللحم، وهم مع ذلك قوم أقوياء أصحاء البدن. لكن رجال هذه الشعوب لا يعيشون طويلاً ومن السهل على المرء أن يحمل شاباً كبيراً منهم، ولا يخيل إلى المرء أنه خفيف هكذا. وفي مقابل ذلك نجد السويديين، وخصوصاً أمم الهند، لا يكادون يأكلون لحماً، ومع ذلك فإن الناس فيهم ينمّون نمواً جيداً. فيبدو إذن أن كل شيء يتوقف على صحة المرضعة وإن أفضل غذاء هو ذلك الذي يمكنها من أن تكون صحيحة البدن على خير وجه» (ص ٤٥٧ = ٩٢).
لكن ماذا نفعل إذا فقد لبن الأم؟ يجيب كنت قائلاً: «منذ بعض الزمن حاولوا كل أنواع الحساء لكن تغذية الطفل منذ البداية بأغذية من هذا النوع ليس أمراً حسناً. ويلاحظ خصوصاً عدم إعطاء الأطفال شيئاً حرّيف الطعم، مثل النبيذ، والتوابل، والملح، الخ. ولكن من الغريب أن الأطفال يرغبون كثيراً في هذه الأشياء. بيد أن السبب في ذلك هو أن هذه الأشياء تزود انطباعاتهم الغليظة.. بما يهيج وينعش وهذا يلذّهم. وفي روسيا نجد أن الأمهات، وهن كثيراً ما يشربن ماء الحياة(1)، يعطين أطفالهن من هذه الأشياء، ويلاحظ أن الروس قوم أصحاء، أشداء. صحيح أن الذين يتحملون هذا اللون من التغذية لا بد أن يكونوا أقوياء البنية؛ لكن يلاحظ أن كثيراً من الأطفال يموتون وكان من الممكن المحافظة على حياتهم. ذلك ان تهيج الأعصاب في وقت مبكر هو السبب في كثير من الاضطرابات الجسمية. كذلك ينبغي أن نمنع عن الأطفال الأغذية أو الأشربة الحارّة جداً، فهي من أسباب الهزال والضعف.
كذلك ينبغي ألا نجعل الأطفال في دفء شديد، لأن دمهم هو من تلقاء نفسه أشد حرارة من دم البالغين، إذ درجة حرارة الدم عند الطفل ١١٠° فارنهيت، أما عند البالغ فهي ٩٦°. والطفل يختنق في الطقس الحار الذي يستحسنه من هم أكبر سناً. وعلى العموم فإن المساكن المعتدلة البرد تجعل الناس أشدّاء. ولا يحسن، حتى بالنسبة إلى البالغ، أن يتدثر بدثار مدفئ جداً، وأن يتغطى بأغطية شديدة التدفيء، وأن يتعود على الأشربة الحارة جداً. ولهذا ينبغي أن يكون مهد الطفل مبرداً وجاسياً.. والحمامات الباردة مفيدة أيضاً وينبغي عدم استعمال أي مهيج لفتح شهية الطفل؛ بل بالعكس، الشهية ينبغي ألا تكون إلاّ نتيجة النشاط والشغل وينبغي عدم تعويد الطفل على شيء أيّاً كان هذا الشيء، حتى لا يصير عنده بمثابة حاجة. وحتى ما هو حسن: ينبغي تجنب أن يصبح عندهم عادة، ولا بد من اصطناع الحيلة في هذا الأمر.

(1) نبيذ شديد درجة الكحول، مثل الفودكا والجين والجنيفر الخ.

والشعوب غير المتحضرة لا تعرف القماط . فمثلاً الشعوب المتوحشة في أمريكا تحفر لأولادها حُفَراً في الأرض ، وتفرش القاع بتراب الأشجار العتيقة ؛ حتى يمكن امتصاص بول الأطفال وبرازهم فيظل الأطفال هكذا جافّين ، ويغطونهم بأوراق الشجر ؛ ويتركون لهم حرية استعمال أعضائهم . إنه فقط من أجل راحة بالنا نضع الأطفال في قماطات كأنهم مومياوات ، حتى إننا لا نحفل بما عسى أن يؤدي ذلك من تشويه لأبدانهم وهو ما يحدث غالبا ، بسبب القماطات . وإنه لأمر مفزع حقاً للأطفال استعمال القماط ، وما ينشأ عنه من منعهم من حرية استعمال أعضائهم يلقي بهم في نوع من اليأس . ويعتقد المرء حينئذ أنه يمكن تهدئة صراخهم ببعض الكلمات . لكن فلنجرّب أن نضع إنساناً بالغاً في قماط ، ولننظر هل لن يطلق الصرخات ولن يقع في الجزع والقنوط » . (ص ٤٥٨ = ٩٣ – ٩٤) .

وهذه الملاحظات نجد نظائر لها عند روسو (« أميل » ، الكتاب الأول) أوردها فيلوننكو على هامش ترجمته الفرنسية .

وينتهي كنت هاهنا إلى ضرورة استبعاد القماط ، وينصح بدلاً منه « بنوع من الصندوق المزوّد بسيور من أعلى . والايطاليون يستعملونه ، ويسمونه (Arcuccio) . ويترك الطفل دائماً في هذا الصندوق ، بل ويُرْضَع وهو فيه ؛ وبهذا نحول بين الأم ، حين تُرْضع وليدها في الليل ، وبين أن يغلبها النعاس فنخنق الطفل . وكثير من الأطفال عندنا يموتون بهذه الطريقة . فهذا الاحتياط أفضل إذن من القماط ، وعلى هذا النحو يحتفظ الأطفال بمزيد من الحرية ، ويصانون من التشويه ، بينما الأطفال كثيراً ما يشوّهون نتيجة استعمال القماط » . (ص ٤٥٩ = ٩٥) .

وبهذه التفاصيل الدقيقة يكشف كنت عن اهتمامه البالغ بأمر تربية الأطفال ويمضي في هذا إلى حد قد يستغربه أولئك الذين تصوروا كنت مقيماً دائماً في قمة الفكر المجرد العالية ! فيتحدث عن ألعاب الأطفال ويستنكر منها البوق والطبلة (الدُّف) لما يحدثانه من أصوات صاخبة تؤذي مسامع الأشخاص الكبار الذين يحيا هؤلاء الأطفال بين ظهرانيهم ، وهو أمر يتنافى مع احترام حرية الآخرين وحقوقهم . لكنه يحبذ لعبة « الاستغماية » ، والكرة ، والأرجوحة ، والطيارة ، وبالجملة كل الألعاب التي فيها تمرين للعضلات وللحواس معاً . يقول كنت : « إن أحسن الألعاب هي تلك التي فيها تدريب للحواس ، إلى جانب ما تنميه من مهارة ، مثل الألعاب التي تدرّب البصر على الحكم الدقيق على المسافات ، وعلى المقادير وعلى النسب ، وتمكن من معرفة مواقع

الأماكن في البلاد ، ويجب أن نستعين في ذلك بالشمس إلخ . إن هذه تمرينات حسنة[1] » .

ويقول إن لعبة « الاستغماية » كانت معروفة عند اليونانيين وتسمى باليونانية (Muivda) . « وعلى العموم فإن ألعاب الأطفال منتشرة جداً في العالم كله . فنجد في انجلترا وفرنسا ، إلخ .. ، الألعاب التي يمارسها الأطفال في ألمانيا . وفي مبدأ هذه الألعاب ميل طبيعي لدى الأطفال : فمثلاً في « الاستغماية » القصد هو معرفة كيف ينبغي عليهم أن يتصرفوا إذا فقدوا حسّ البصَر . والخذروف (« النحلة ») لعبة من نوع خاص ؛ ومع ذلك فإن أمثال هذه الألعاب تعطي بعد ذلك للرجال مادة للتفكير وهي أحياناً فرصة لاكتشافات مهمة . وهكذا كتب سجنر[2] (**Segner**) بحثاً عن « الخذروف » ، وهيأت لعبة الخذروف الفرصة لرُبان سفينة انجليزية أن يخترع مرآة تمكن المرء وهو على ظهر السفينة من أن يقيس أبعادِ النجوم » . (ص ١٠٧ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٦٨) .

لكن ينبغي توجيه الألعاب بحيث تخدم غرضاً معيناً مثل : تقوية البدن وتعويده على الأعمال الشاقة ، مما يؤمن الطفل ضد النتائج الضارة الناشئة عن الرخاوة . « وينبغي على الألعاب الرياضية (**gymmastique**) ألا تعمل إلاّ على إرشاد الطبيعة ، ولا ينبغي لها أن تنمّي رشاقات مغتصبة . ويجب أن تكون الأولوية للانضباط (**discipline**) لا للتعليم (**instruction**) . كذلك ينبغي الالتفات إلى هذه الواقعة وهي أنه بتقويم أبدان الأطفال ، نحن نكوّنهم من أجل المجتمع . يقول روسو[3] : « لن تفلحوا أبداً في تكوين حكماء ، إن لم تبدأوا بتكوين أولاد أشقياء (**Polissens**) » – لكن الأحرى أن يقال إنه يمكن تكوين رجل خيّر من صبي مستيقظ أولى من تكوين شاب يفعل بفطنة وحذر من طفل وقح . في المجتمع لا يجوز للطفل أن يكون مصدراً للمضايقة ، ولا أن يكون أيضاً متدخلاً . وعليه أن يكون أنيساً مع من يدعوه دون أن يحشر نفسه ويدسّ أنفه في أمورهم ؛ صريحاً دون أن يكون وقحاً . والوسيلة لايصاله إلى هذا الهدف هي عدم إفساده ؛ ولا ينبغي تلقينه معلومات عن اللياقة ، لن تجعله إلاّ أكثر انكماشاً وتخوّفاً ، أو – على

---

(١) كنت : « في التربية » ص ١٠٦ ، من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ، ص ٤٦٧ من مجموع مؤلفاته

(٢) نشر سجنر هذا البحث عن « الخذروف » في جيتنجن سنة ١٧٣٥ .

(٣) روسو : « أميل » الكتاب الثاني .

عكس ذلك – تدعوه إلى التباهي والادعاء . ولا شيء أدعى إلى السخرية من حكمة الشيخ عند الطفل ، أو الغرور الأحمق . وفي هذه الحالة الأخيرة يجب علينا أن نُشعر الطفل بألوان ضعفه ، دون أن نرهقه بتفوّقنا وسيطرتنا ، حتى يتكون من تلقاء نفسه كإنسان يجب عليه أن يعيش في المجتمع فإن كان العالم بالنسبة إليه كبيراً جداً ، فيجب أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآخرين – إن توبي (**Toby**) في كتاب « ترسترام شاندي »[١] يقول للذبابة التي ضايقته وقتاً طويلاً ، وهو يدعها تطير من النافذة : « إذهب ، أيها الحيوان الشرير ، فالعالم فسيح يسعني ويَسَعك . » إن في استطاعة كل إنسان أن يتخذ هذه الكلمات شعاراً له . يجب ألا نكون مكروهين بعضنا من بعض . فالعالم يتسع للجميع » (ص ١٠٨ ترجمة فرنسية = ج ٩ ص ٤٦٩) .

ويقدّم كنت وصايا جميلة فيما يتعلق بما ينبغي على الآباء فعله مع الأطفال ، نلخصها فيما يلي :

١ – لا تعودوا الأطفال على كل شيء ؛

٢ – لا تجعلوا الانضباط (discipline) يتحول إلى استعباد ؛

٣ – مكّنوا الأطفال من الشعور بالحرية ، على نحوٍ لا يتعارض مع حرية الآخرين ؛

٤ – لا تستجيبوا لكل رغبات الأطفال وصرخاتهم ، ولا تستسلموا لهم إذا حاولوا الحصول على ما يريدون بواسطة الصراخ ؛ لكن أعطوهم ما يطلبونه بلطف ، إن كان مفيداً لهم .

٥ – لا تنتهروا الأطفال في بداية تربيتهم صائحين فيهم : « أوه ! استحي من هذا ، هذا غير لائق ، الخ » – لأن الطفل لا يفهم بعد معنى الحياء واللياقة ، ومثل هذا الانتهار يجعلهم ذوي تخوّف وجبن ، ويفضي أحياناً إلى النفاق والمداهنة والخداع .

٦ – لا تكثروا من المزاح والملاطفة مع الأطفال ، لأن ذلك قد يُشعِر الأطفال بضعف الآباء ، مما يؤدي إلى عدم توقيرهم وتوفير الاحترام لهم .

٧ – لا تخوّفوا الأطفال من الحيوان غير المؤذي ، مثل العناكب والخنافس ، فلربما أدى ذلك إلى توليد انطباعات زائفة ومخاوف لا داعي لها في نفوسهم حين يكبرون .

---

(١) Tristram Shandy تأليف ل. استرن L. Sterne (١٧١٣ – ١٧٦٨) ، الكاتب الانجليزي ومؤلف « الرحلة العاطفية » .

ب – التربية العقلية

حتى يبدّد دهشة القارئ من نعت تربية النفس بأنها « فيزيائية » ، يبادر كنت إلى تبرير هذا الاستعمال غير المألوف بأن يميّز بين الطبيعة وبين الحرية . « إن إعطاء قوانين للحرية هو شيء آخر مختلف تماماً عن تثقيف الطبيعة . ومع ذلك فإن طبيعة الجسم تتفق مع طبيعة النفس فيما يلي : في التثقيف الخاص بكلٍّ منهما يحاول المرء تجنب كل فساد ويزيغ إلى جعل الفن يضيف شيئاً إلى هذا وإلى ذاك . فيمكن إذن أن نسمّي ، على نحوٍ ما ، فيزيائية ثقافة النفس وثقافة الجسم على السواء .

« والثقافة الفيزيائية للنفس تتميز عن الثقافة الأخلاقية من حيث أن هذه الأخيرة تتعلق فقط بالحرية ، بينما الأولى لا تتعلق إلاّ بالطبيعة . والانسان يمكن أن يكون مثقفاً من الناحية الفيزيائية ثقافة ممتازة ، وأن تكون نفسه حسنة التحلية ، لكنه يمكن مع ذلك أن يكون سيئ الثقافة من الناحية الأخلاقية ، وأن يكون إنساناً شريراً .

ويجب تمييز الثقافة **الفيزيائية** من الثقافة العملية التي هي إما **برجماتية** ، أو **أخلاقية** . وهذه الأخيرة ليست **الثقافة** ، بل **التخلق** بالأخلاق الحسنة .

ونحن نقسّم الثقافة **الفيزيائية** للنفس إلى **حرة ومدرسية** . والثقافة الحرة ليست – على نحوٍ ما – إلا لعبة ، بينما الثقافة المدرسية أمر جادّ . الثقافة الحرة هي تلك التي ينبغي أن تراعى دائماً عند التلميذ ، أما في الثقافة المدرسية فإن التلميذ ينظر إليه من حيث أنه تحت القسر . ويمكن أن يكون المرء مشغولاً وهو يلعب ، وهذا ما يسمى شغل الفراغ ؛ لكنه يمكن أيضاً أن يشغل بالقسر ، وهذا يسمى : العمل . والثقافة المدرسية يجب أن تكون عملاً بالنسبة إلى الطفل ، والثقافة الحرة ستكون لعباً » . (ص ١٠٩ من الترجمة = ج ٩ ص ٤٧٠) .

إذن كنت ينعت التربية العقلية بأنها فيزيائية ، لأنها تثقيف للاستعدادات الطبيعية في الانسان أي تربية العقل وضبط الإرادة ، ولا يبقى بعد هذا من مهمة للتربية إلاّ التربية الأخلاقية . فطالما كنّا في ميدان الطبيعة ، فنحن لا نزال في مجال فيزيائي . وتنتهي الطبيعة حين تبدأ الحرية ، وهذه مجالها هو الأخلاق . لهذا يمكن المرء أن يكون رفيع مستوى التربية فيزيائياً وعقلياً ، لكن تعوزه الأخلاق . فما دامت الثقافة العقلية لا تتعلق بالأخلاق ، فإنها تظلّ في حيّز الطبيعة ، أي فيزيائية . كذلك يمكن نعت الثقافة العقلية بأنها فيزيائية ، لأنها تقوم في معظمها على الانضباط ، شأنها شأن التربية البدنية ، وهذا هو ما يشاهد في التربية المدرسية .

وهنا يستطرد كنت إلى الحديث عن ضرورة العمل بالنسبة إلى الانسان . « إن الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب عليه أن يعمل . ذلك أنه لا بد له من الكثير من الإعداد والتحضير من أن يستمتع بما هو مفروض للمحافظة على بقائه . والسؤال عما إذا لم تكن السماء قد عنيت بنا بمزيد من الاحسان ، بتقديمها لنا كل الأشياء جاهزة من قبل ، بحيث لن نضطر إلى العمل — هذا السؤال ينبغي أن يكون الجواب عنه بالنفي : ذلك أن الانسان في حاجة إلى الأشغال ، وحتى إلى تلك التي تتضمن نوعاً من القهر . ومن الخطأ أن نتصور أنه لو بقي آدم وحواء في الجنة ، لما كان عندهما ما يفعلانه غير أن يجلسا معاً ، وينشدا أناشيد رعوية ، ويتأملا جمال الطبيعة . وإلاّ لعذّبهما الملال كما يعذّب مَنْ مِن الناس يوجد في مثل هذا الموقف .

« إن الإنسان يجب أن يكون مشغولاً بحيث يمتلئ بالهدف الذي يراه أمام عينيه ، بحيث لا يشعر بنفسه بعدُ ، وأحسن راحة له هي تلك التي تتلو العمل » . (ص ١١٠ = ج ٩ ص ٤٧١) .

ولهذا فمن المهم كل الأهمية أن يتعلم الأطفال أن يعملوا ، وأن يعوّدوا على العمل ، ومن السيّئ كل السوء أن نعوّد الطفل على أن ينظر إلى كل شيء على أنه لعبة . صحيح أنه لا بد له من أوقات للترويح عن نفسه ، لكن لا بد أيضاً من أوقات يجب فيها أن يعمل . وإذا لم يدرك الطفل الفائدة من حمله على العمل ، فسيتبين ذلك حين يكبر . ومن المضر بالطفل أن نجيبه دائماً عن الأسئلة التي يوجهها قائلاً : لماذا هذا ؟ — وما الفائدة في هذا ؟ فهل كنت بهذا يرد على روسو الذي يقول : « مافائدة هذا ؟ تلك من الآن فصاعداً عبارته المقدسة[1] » ؟ يرى فيلوننكو أن الأمر ليس كذلك ، بل يرد على ما ذهب إليه لوك — وأشار إليه روسو (في الموضع نفسه) — من وجوب إجراء حوار عقلي مع الأطفال بالقدر المستطاع . وروسو لا يرى ذلك ، ويؤيده في هذا كنت هاهنا ، لأن العقل والتعقل آخر ملكات النفس نضوجاً في الانسان ، فلا ينبغي اللجوء إليهما مع الطفل ، وليس من الضروري أن نفسّر للطفل أسباب كل ما يسأل عن أسبابه من أحداث وظواهر وأشياء .

والملاحظة التي أبداها كنت عن آدم وحواء وحالهما لو لم يتركا الجنة — جميلة

(١) روسو : «أميل» الكتاب الثاني .

وعميقة : وقد أثار ملاحظة شبيهة لها متكلمو المعتزلة في القرنين الثالث والرابع للهجرة وهم يبحثون فيما عسى أن يكون شغل المؤمنين في الجنة[1] ، حيث كل شيء موفور لهم ومُعدّ جاهزٌ من أجلهم !

تربية ملكات النفس : الدنيا ، والعليا

ولنستأنف الكلام عن التربية العقلية . وهنا يقسّم كنت ملكات النفس إلى ملكات عليا ، وملكات دنيا . والأولى في نظر كنت هي : **العقل** ، **والذهن** ، **وملكة الحكم** . **والثانية يذكر منها** : **الانتباه** ، **الذاكرة** ، **البديهة** ، **المخيّلة** .

والتربية العقلية يجب أن تتعلق بالملكات العليا ؛ وتثقيف الملكات الدنيا يتم في نفس الوقت الذي فيه تتم تربية الملكات العليا ، لكن من أجل هذه الأخيرة : فمثلاً يجب أن تكون البديهة (Witz) في خدمة الذهن . « والقاعدة الرئيسة في هذا هي عدم تربية ملكة عقلية لذاتها ولوحدها ، بل ينبغي تربية (أو تثقيف) كل واحدة من الملكات العقلية في علاقتها بغيرها من الملكات ، مثلاً ، تربية الخيال لصالح الذهن وحده .

« والملكات الدنيا ليس لها — إذا ما نظر إليها في ذاتها — أية قيمة ، مثلاً الإنسان الذي يملك ذاكرة قوية جداً ، لكن ليست لديه أية ملكة للحكم . إنه ليس إلاّ قاموساً حياً . صحيح أن أمثال دواب حمل البرناسوس هذه ضرورية ، لأنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً ذكياً بنفسها ، بيد أنها تستطيع أن تحضر المواد ، من أجل أن يستطيع آخرون أن يستخلصوا منها شيئاً حسناً » . (ص ١١٢ = ج ٩ ص ٤٧٢) .

ومعنى هذا :

أولاً : أنه ينبغي ألا ننمي ملكة عقلية على حساب سائر الملكات ، بل علينا أن ننظر إليها جميعاً ككلّ ، وأن تكون الواحدة منها في خدمة الباقي .

ثانياً : يحمل كنت على الإفراط في تنمية الذاكرة على حساب ملكة الحكم والتقدير . إن الذاكرة ضرورية ، « والحفظ عن ظهر قلب ضروري جدا ، لكن لا يحسن ان نجعل منه مجرد تمرين ، مثلما نفعل حين نحفّظ خُطباً عن ظهر قلب » . (ص ١١٤ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٧٣ من مجموع مؤلفات كنت) .

(١) راجع آراءهم في كتابنا : «مذاهب الاسلاميين» الجزء الأول ، بيروت سنة ١٩٧١ .

(أ) تربية الملكات الدنيا

إن تثقيف **الذاكرة** أمرٌ في غاية الأهمية والضرورة ، ويجب أن يتم ذلك في وقت مبكر ، حتى يتوافر للذهن المادة التي يعمل فيها وبها . لكن تدريب الذاكرة ينبغي ألاّ يتم بواسطة التحفيظ عن ظهر قلب للخطب . وإنما ينبغي أن نختار مادة الذاكرة من بين المواد التي تستحق أن تحفظ في الذاكرة ، «ولها علاقة فعلية بالحياة» . ولهذا يستهجن كنت أن يقرأ الأطفال القصص ، لأنها تضعِف الذاكرة وتؤدي إلى التهاويل الخاوية من الأفكار .

«والذاكرة يمكن تثقيفها : ١ – بحفظ الأسماء الواردة في القصص (Erzahlungen) ؛ ٢ – وبالقراءة والكتابة ؛ وينبغي تدريب الأطفال على القراءة والكتابة من أنفسهم ، دون اللجوء إلى التهجّي ؛ ٣ – وباللغات ، وينبغي تعليم الأطفال اللغات بأن يسمعوها أولاً ، قبل أن يقرأوا شيئاً من نصوصها . وما يسمى **العالم المصور**[1] (orbis pictus) ، إن كان حتمياً ، يؤدي بعد ذلك – خدمات جليلة ، ويمكن البدء بالنبات وعلم المعادن ، ووصف الطبيعة بوجه عام . والرسم التخطيطي لهذه الأشياء يعطي الفرصة لتعلُّم الرسم ، والتشكيل اليدوي ، وهذا يفترض الرياضيات» . (ص ١١٤ – ١١٥ ترجمة = ج ٩ ص ٤٧٤) .

ولتسهيل حفظ واستعمال مواد الذاكرة لا بد من تكوين قواعد يتعلمها التلاميذ : «فإن كانت القاعدة في الذاكرة فإننا حتى لو نسينا استعمالها ، فإننا سرعان ما نجده . والسؤال هاهنا هو ما إذا كان من الواجب اعطاء القواعد أولاً بشكل مجرد (in abstraction) ، أو أنه يجب ألا نتعلمها إلاّ بعد استعمالها استعمالاً حسناً ؟ أو يجب أن نجعل القاعدة والاستعمال يسيران معاً ؟ هذا الرأي الأخير هو وحده السليم . أما في الحالة الأخرى ، فإننا طالما لم نصل إلى القواعد ، فإن

(١) كتاب (Orbis pictus) من تأليف G.A. Komensky، (١٥٩٢ – ١٦٧١) والمشهور باسم (comeunis) ، وقد ظهر في نوردبرج في سنة ١٦٥٧ .. وترجمة العنوان الألماني هي : «عالم المحسوسات بالصور» . وكان النموذج للمئات من نظائره التي ظلت تستخدم في تعليم الأطفال في المدارس . والكتاب عبارة عن مجموعة من الكلمات والجمل القصيرة الموزعة بطريقة منهجية على ١٥٠ فصلاً ، ومصحوبة بالصور التي يجب على الطفل أن يتطلع إليها كلما نطق بالكلمة الدالة عليها فالقاعدة فيه هي الجمع في التعليم بين تعليم الكلمات وتعليم الأشياء في وقت واحد . وقد اهتم كثيراً بتعليم اللغات ، وله في ذلك كتاب : «المنهج الجديد في (تعلم) اللغات» سنة ١٦٤٨ .

الاستعمال يظل غير أكيد تماماً . ويجب أيضاً عند الاقتضاء تصنيف القواعد إلى أصناف ، لأنه لا يمكن حفظها إذا كانت غير مترابطة فيما بينها . ومن بعض الاعتبارات ، يجب البدء بالنحو في دراسة اللغات» . (ص ١١٦ ترجمة = ج ٩ ص ٤٧٤) .

وفي هذا يلاحظ أن كنت يخالف بازدوف الذي كان يرى – كما ذكرنا من قبل – ان دراسة النحو يجب أن تتم في مرحلة متأخرة من تعلم اللغات .

أما فيما يتعلق بمنهج دراسة النحو فيرى كنت أن القواعد واستعمالاتها يجب أن تدرسا معاً في وقت واحد . لكنه لم يتطرق إلى المشكلة الأخرى التي ستظل مشكلة حادة حتى اليوم وهي : هل تعلم القواعد وأمثلتها على حدة ، أو تستخلص القواعد من قراءة نصوص كبار الكتاب والشعراء فيرى التلميذ قواعد النحو وهي تتكون – بل تولد – شيئاً فشيئاً أمام عينيه مستخرجة من النصوص الجيدة ؟ والطريقة الأولى – وينعتها خصومها بأنها دوجماطيقية ! – هي التي سادت تدريس النحو إلى الثلاثينات من هذا القرن العشرين في أوروبا وسائر أنحاء العالم ، رغم المحاولات التي بذلها أنصار الطريقة الثانية . والسبب في سيطرة الطريقة الأولى راجع إلى عاملين : ١ – الأول أن في استخدام الطريقة الثانية مضيعة كبيرة للوقت والجهد سواء من المعلم ومن التلميذ ، إذ تبدو العملية وكأنها استكشاف ، مع أنه ليس هناك أي استكشاف ؛ ٢ – والثاني أن قواعد النحو ليست عقلية أساساً ، بل اصطلاحية وبحسب الاستعمال ، ومن هنا سيكون من العبث تلمّس تعليلات منطقية أو عقلية لها ، هذا التلمس الذي تفترضه الطريقة الثانية . ومن هنا أخفق دعاتها ، على الرغم من إفساح المجال لهم منذ أربعين عاماً أو يزيد وإعطاء دعاتها سلطات استبدادية في هذا المجال بدعوى التجديد والعصرية ! لكن هاهي النتائج العملية واضحة في الذين تخرّجوا على الطريقة الأولى في تعلم النحو ، والذين تخرجوا على الطريقة الثانية : إنها تشهد بالإخفاق الشنيع عند الأخيرين .

أما تربية **الانتباه** فيجب أن تتم باعتبار الذاكرة ، «لأن الذاكرة تقوم على الانتباه[1]» . وتربية الانتباه يهم أيضاً سائر الملكات . ومضاد الانتباه هو التشتت الذهني . ويجب محاربته بكل وسيلة في المدرسة ، لأن التشتت يجعل التلاميذ نصف سامعين ، ونصف مبصرين ، وإذا أجابوا أجابوا على غير المطلوب أو على عكسه . ولهذا يؤكد كنت أن «التشتت الذهني عدو كل تربية[1]» ، ويؤدي إلى تضييع خير الملكات .

(١) كنت : «في التربية» ص ١١٨ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ، ص ٤٧٦ ، من مجموع مؤلفات كنت

أما الخيال فكنت يحذر من تنميته ، خصوصاً وأن ملكة الخيال عند الأطفال قوية جامحة ، ولهذا فإنها أحوج إلى الكبح والضبط منها إلى التنمية والتربية .

(ب) تربية الملكات العليا

قلنا إن الملكات العليا تشمل : الذهن ، وملكة الحكم ، والعقل (vernunft) .

١ – أما **الذهن** فهو كما حددناه من قبل في الجزء الأول من هذا الكتاب : القدرة على معرفة ما هو كلّي . ولهذا لا يمكن تثقيفه إلاّ بالمواد التي توجد فيها قواعد يقينية .

« وفي البداية يمكن – على نحوٍ ما – تثقيف الذهن سلبياً بأن نقترح عليه أمثلة موافقة للقاعدة ، أو بالعكس : نستخلص القاعدة المناسبة للأحوال الفردية » . (ص ١١٨ = ج ٩ ص ٤٧٦) ثم ينتقل بعد ذلك إلى غض النظر عن القاعدة ، وهذا أمرٌ مفيد جداً « حتى يتصرف الذهن في القاعدة ليس فقط آلياً ، بل وأيضاً عن وعي وشعور » .

ويجب أن تبدأ تربية الذهن في وقت مبكر جداً ، وفي نفس الوقت مع تربية الذاكرة . ولا ينبغي للمرء أن يتعلم شيئاً لا يفهمه ، بل يردده دون فهم .

وخير وسيلة للتربية أن يصنع المرء بنفسه ما يراد له تعلمه ، «كأن يطبق في الحال القاعدة النحوية التي يراد منه تعلّمها . وخير طريقة لفهم خريطة جغرافية هي أن يستطيع رسمها بنفسه . وخير وسيلة لمعاونة الفهم هي انتاج الأشياء . وما يتعلمه المرء على أرسخ نحوٍ ويحفظه أحسن الحفظ هو ما يعلمه المرء بنفسه على نحوٍ ما . لكن القليل من الناس هم القادرون على ذلك ، ويطلق عليهم اسم : معلمي أنفسهم بأنفسهم (autodidactes) .

وميزة هذه الطريقة أي : أن يعمل المرء بنفسه ما يريد تعلمه هي تكوين الخلق وبث الاستقلال الذاتي في النفس ، لأن الذهن الذي يتعود عل أن يبحث بنفسه ويكتشف بنفسه يصير أكثر حرية واستقلالاً ومقدرة على الابتكار .

كذلك يجب على المرء أن يميّز العلم من مجرد الظن والاعتقاد ، فعن هذا الطريق يتكون الذهن المستقيم القادر على الحكم الصائب .

٢ – هذا فيما يتعلق بتربية الذهن :

أما فيما يتصل بتربية ملكة الحكم فنقول أولاً إن ملكة الحكم هي القدرة على تطبيق الكلي على الجزئي . « وهي التي تبين كيف ينبغي أن نستخدم الذهن . وهذا الاستخدام ضروريّ كي نفهم ما نتعلم أو ما يقال وأن لا نردد شيئاً لم نفهمه . وكم من الناس يقرأون الشيء ويسمعونه دون أن يفهموه ، رغم أنهم يعتقدونه ! ومن أجل هذا كانت الصور والأشياء ضرورية » . (ص ١١٨ – ١١٩ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٧٦) .

٣ – أما العقل « فهو القدرة على إدراك الرابطة بين الكلي والجزئي . » (ص ١١٣ = ج ٩ ص ٤٧٢) . «وتربية العقل يجب أن تسير على الطريقة السقراطية . ذلك أن سقراط – وكان يسمي نفسه مولد المعلومات من سامعيه – يقدم إلينا في محاوراته ، التي حفظها لنا أفلاطون على نحوٍ معين ، أمثلة على الطريقة التي يمكن بها ، حتى لو تعلق الأمر بكبار السن ، اقتياد التلميذ الى أن يستخلص من عقله هو نفسه الكثير من الأمور» . (ص ١١٩ ترجمة = ج ٩ ص ٤٧٧) .

لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أنه يجب اجهاد عقل الطفل ؛ ولا ينبغي للطفل أن يتعقل كل الأمور . وليس له أن يعرف مبادئ كل ما يجب أن يربيهم على النحو اللائق . لكن فيما يتعلق بالواجب ، فيجب تعريف الطفل بمبادئ الواجب .

« لكن يجب أن نحترز من تلقين الأطفال معارف عقلية ، وعلينا أن نعمل بحيث نستخلصها من ذواتهم . والمنهج السقراطي ينبغي أن يكون قاعدة لمنهج السؤال والجواب . صحيح أنه بطيء ، ومن الصعب توجيهه بحيث يتعلم سائر الأطفال شيئاً ونحن نستخلص المعرفة من نفس واحد منهم . وفي كثير من العلوم يتجلّى المنهج الآلي للسؤال والجواب حسناً أيضاً : مثلاً في تعليم الدين الموحى به . أما إذا تعلق الأمر بالدين الكلي ، فيجب على العكس ، استعمال المنهج السقراطي . ذلك أنه فيما يتعلق بما ينبغي أن يعلَّم تاريخياً فإن المنهج الآلي للسؤال والجواب جدير بأن يوصى به بخاصة » . (ص ١٢٠ ترجمة = ج ٩ ص ٤٧٧) .

والفارق بين المنهج السقراطي والمنهج الآلي للسؤال والجواب هو أن الأول يتوجه فيه المعلم إلى عقل التلميذ ويسعى كي يجعله يكتشف في نفسه وبنفسه ما يريد أن يعلّمه إياه . أما المنهج الآلي للسؤال والجواب ففيه يحاول المعلّم أن يستوثق ، بواسطة الأسئلة ، من أن ذاكرة التلميذ جيدة ، وفي تأليف الكتب يكون السؤال والجواب وسيلة للترويح عن ذاكرة القارئ وجذب اهتمامه[1] .

---

(١) ر. تامان (R. Thamin) ، أورده فيلوننكو في تعليقه على هذا الموضع ، ص ١٢٠ من الترجمة الفرنسية .

تربية عاطفة اللذة أو الألم

وهنا يعرّج كنت على تربية عاطفة (أو الشعور بـ) اللذة أو الألم. وعنده أن هذه التربية «ينبغي أن تكون سلبية، لأن العاطفة نفسها ينبغي ألاّ تُجْعل ذات رخاوة. إن الميل إلى الرخاوة هو للانسان أشد ضرراً من كل شرور الحياة. فمن المهم كل الأهمية إذن أن يتعلم الطفل منذ بداية شبابه أن يعمل. والأطفال، إذا لم تدب الرخاوة بعد فيهم، يحبون حقاً الملاهي المرتبطة بالتعب، والأشغال التي تتطلب قوى. أما عن متعهم فينبغي ألاّ نجعلها رفيقة، كما لا ينبغي أن نترك لهم أمر اختيارها. وفي هذا تفسد الأمهات عادة أولادهن، وعلى وجه العموم يجعلنهم ذوي رخاوة. ومع ذلك يلاحظ أن الأولاد، خصوصاً الذكور، يحبّون آباءهم أكثر من حبّهم لأمهاتهم. وربما يكون مصدر هذا هو أن الأمهات لا يدعن الأطفال يقفزون ويعْدون هنا وهناك، خوفاً من أن يصيبهم مكروه. وفي مقابل ذلك فإن الأب، الذي يوبخهم، وأحياناً يضربهم إن لم يكونوا عقلاء، يأخذهم معه بين الحين والحين إلى الحقول ويتركهم هناك يجرون، ويلعبون، ويسعدون كما يليق بعمرهم». (ص ١٢٠ – ١٢١ من الترجمة = ج ٩ ص ٤٧٧ – ٤٧٨).

ومفاد هذه الفقرة أنه ينبغي ضبط اللذات بحيث لا تؤدي إلى الرخاوة. وكما قال كنت في كتابه «علم الانسان»: «أيها الشاب... أحِب العمل؛ وارفض المتع لا من أجل التخلي عنها، وإنما لتحتفظ بها دائماً، قدر المستطاع، في أفقك[1]».

ويلاحظ كنت أن بعض الآباء يمتحنون ويدرّبون صبر أولادهم بجعلهم ينتظرون وقتاً طويلاً للحصول على ما يريدون. «لكن هذا ينبغي ألا يكون ضرورياً. ولا شك أن الأطفال في حاجة إلى الصبر في الأمراض وفي الأمور التي من هذا القبيل. لكن الصبر صبران: فإنه يقوم إما في التخلّي عن كل رجاء وأمل، أو يقوم في استعادة الشجاعة من جديد. والنوع الأول من الصبر ليس ضرورياً إذالم يرغب المرء إلا فيما هو ممكن، بينما يمكن التحلي بالصبر الذي من النوع الثاني إذا لم يرغب المرء إلاّ فيما هو عدل. وفي الأمراض اليأس أمرُ مضر بقدرما الروح المعنوية العالية مساعدة على الشفاء». (ص ١٢١ ترجمة = ج ٩ ص ٤٧٨).

(١) كنت: «الانثروبولوجيا» ص ٩٨، ترجمة فرنسية، سنة ١٩٦٤.

«كذلك ينبغي ألا نجعل الأطفال هيّابين فزعين وهذا ما يحدث خصوصاً حين نستعمل معهم الكلمات القاسية ويشعرون مراراً بالخجل. ومن هذا النوع خصوصاً صياحات كثير من الآباء والأمهات: «يجب عليك أن تخجل من نفسك!». فمثلاً حين يضع الأطفال أصابعهم في أفواههم، فماذا هناك مما يجب أن يخجل منه الأطفال! إن ما يمكننا أن نقوله لهم هو: «لا تفعل هذا!» أو «هذا غير لائق». ويجب ألا نصرخ أبداً أمامهم قائلين «يجب عليك أن تخجل من نفسك!»، إلا في الحالة التي فيها يكذبون. والطبيعة قد أعطت الانسان القدر الكافي من الحياء كي ينفضح حين يكذب. فإذا لم يستعمل الآباء مع الأطفال كلمة «الخجل» إلا حين يكذب هؤلاء، فإن الأطفال سيحتفظون طوال حياتهم بحمرة الخجل من الكذب. لكن إذا جعلناهم يحمّرون خجلاً باستمرار، فإننا نولد فيهم فزعاً لن يفارقهم أبداً». (ص ١٢١ – ١٢٢ = ج ٩ ص ٤٧٨).

لا تدليل، ولا جفوة – هذا ما يطالب به كنت الآباء في معاملة أبنائهم. فلا نستسلم لصراخهم ورغباتهم أياً كانت، ولا نرفض لهم أيضاً كل طلب. «إننا نفسد الأطفال إذا فعلنا ما يريدون، ونسيء تربيتهم تماماً إذا لبّينا واستبقنا ما يريدون وما يتمنون. وهذا ما يحدث عادة طالما بقوا ألعوبة آبائهم، خصوصاً حين يبدأون الكلام. بيد أن هذا التساهل ينبوع لضرر أكبر يؤذيهم طوال حياتهم... والقاعدة التي ينبغي مراعاتها مع الأطفال منذ بداية شبابهم هي التالية: إذا صرخوا واعتقدنا أنهم يحدث لهم سوء فلنبادر إلى نجدتهم، لكن إن صرخوا لمجرد الغضب فعلينا أن نتركهم وشأنهم». (ص ١٢٢ – ١٢٣ = ج ٩ ص ٤٧٩) ذلك لأنه «لو تركنا الأطفال يحصلون بصراخهم على كل ما يبتغون فإنهم يصيرون أشراراً، وإذا حصلوا على كل شيء بالرجاء والتوسل صاروا ذوي رخاوة. فإن لم نجد سبباً يدعو إلى رفض طلب الطفل، فيجب أن نلبّي رجاءه وتوسله. وإن وجدنا سبباً يدعو إلى عدم تلبية رجائه، فيجب ألا ندع أنفسنا تتأثر بكثير توسلاته. وكل جواب هو رفض يجب ألا نتراجع فيه وننسخه. وأول أثر لذلك هو أننا لن نكون في حاجة بعد إلى الرفض مراراً عديدة». (الموضع نفسه).

إذن: لا نرفض للطفل رغباته إذا لم يكن ثم سبب وجيه يدعو إلى هذا الرفض، لئلاّ ينكسر خاطره، وتفلّ عزيمته.

ولا نستجيبنّ لكل رغبات الطفل، حتى لا تزداد مطامعه وتنمو شراسته، فيصبح بعد ذلك صعب المراس.

التربية الأخلاقية

وطبيعي أن تكون التربية الأخلاقية هي في نظر كنت العنصر الجوهري في تربية الانسان ، لأننا رأينا أنّ غاية الانسان كما تصورها كنت هي الكمال الأخلاقي .

وبحسب مذهب كنت الأخلاقي (راجع الجزء الثاني من كتابنا هذا) يجب أن يفعل المرء الخير لأنه خير ، وأن يؤدي الواجب لأنه واجب ، فهذا أمر مطلق لا يتوقف على شرط أو ظرف أو اعتبار آخر غير الواجب نفسه .

ولهذا فإن كنت يرى أن « التربية الأخلاقية يجب أن تقوم على قواعد أخلاقية (Maximen) ، لا على الانضباط (Disziplin) . إن الانضباط يمنع النقائص ، أما التربية الأخلاقية فتربي طريقة التفكير . ويجب أن نعمل على تعويد الطفل أن يفعل وفقاً لقواعد أخلاقية ، لا بحسب دوافع (Triebfedern) معيّنة — إنه لا يبقى من الانضباط غير عادةٍ تنمحي على مرّ السنين . ويجب على الطفل أن يتعلم أن يفعل وفقاً لقواعد أخلاقية يدرك بنفسه أنها عادلة ومن البيّن بغير عناء أن هذا الأمر من العسير الحصول عليه عند الطفل ، وتبعاً لذلك فإن التربية الأخلاقية تفترض كثيراً من التنوّر من جانب الآباء والمعلّمين » (ص ١٢٤ = ج ٩ ص ٤٨٠) .

ويجب أن يكون أصل القواعد الأخلاقية في الانسان نفسه ولهذا ينبغي أن نزوّد الطفل بمعاني ما هو خير وما هو شر .

لكن : كيف نفعل ذلك ؟ أيكون بالثواب والعقاب ؟

هنا نجد كنت يحمل حملة شعواء على هذه الفكرة السائدة عند الآباء والمعلمين من استعمال الثواب على الأفعال الحسنة والعقاب على الأفعال السيئة وسيلة مثلى لبث المعاني الأخلاقية في نفس الطفل . وهو في هذا يتأثر بروسو كثيراً . يقول روسو : « لا عقاب بعد ! إن الطبيعة يجب أن تكون للأطفال المعلمة الوحيدة ، وليس لهم أن يتلقوا دروساً إلاّ من مجرد التجربة .. لا تلق على تلميذك دروساً كلامية ، فليس له أن يتلقى دروساً إلاّ من التجربة ... ولا تقابل مشيئاته الخالية من الفطنة إلا بعقبات مادية أو عقوبات تتولد من افعاله هي نفسها وسيتذكرها عند المناسبات . ويجب الا نوقع على الأطفال عقاباً بما هو عقاب ، بل يجب أن يصيبه العقاب كنتيجة طبيعية لسوء فعله . ولا تحدث الأطفال عن الطاعة ، والسلطة ، والواجب : فهذه الألفاظ لا معنى لها

عندهم ، بل انتظر حتى يتكون لديهم الاحساس السليم ، ذلك الحس السادس الذي يقيم في المخ والتي احساساته تسمى الافكار ، وانتظر حتى تخلي الغريزة مكانها للعقل » .

أما كنت فيقول إننا إذا عاقبنا الطفل إذا ارتكب الشرّ ، واثبناه إذا فعل الخير ، فإنه حينئذ لن يفعل الخير لذاته ، بل من أجل المثوبة والمكافأة ، ولن يتجنب الشر لأنه شر ، بل خوفاً من العقاب . « وحين ينفذ الطفل بعد ذلك في داخل الدنيا ، حيث لا تجري الأمور على هذا النحو أبداً ، وحيث قد يفعل الخير فلا يثاب عليه ، ويرتكب الشر فلا يعاقب عليه ، فإنه سيصبح رجلاً لا يعتبر إلاّ الوسيلة المؤدية به إلى شق طريقه في العالم ؛ وهي وسيلة قد تكون حسنة وقد تكون شريرة ، حسبما تكون الواحدة أو الأخرى أجدى عليه وأنفع » . (ص ١٢٤ من الترجمة = ج ٩ ص ٤٨٠ – ٤٨١) .

إن الطفل إذا كذب مثلاً فلا يجب أن نعاقبه ، بل علينا أن نعامله باحتقار ، وأن نقول له إننا لن نصدق كلامه في المستقبل ، وما شابه ذلك من عبارات . « إن العقاب يكون **أخلاقياً** إذا كان هدفنا الميل إلى التكريم والمحبة ، وهما مساعدان للأخلاقية ، مثلاً حين نشعر الطفل بالخزي ونعامله ببرود كبرود الثلج وهذا الميل (إلى التكريم والمحبة) يجب صيانته وتنميته . ولهذا فإن هذه الطريقة في العقاب هي المُثْلى ، لأنها تساعد على الأخلاقية ، فإن الطفل إذا كذب مثلاً فإن نظرة احتقار إليه هي عقاب كافٍ ، وهذا هو العقاب الأنسب .

« والعقوبات المادية (الفيزيائية) تقوم إما في رفض رغبة الطفل ، أو في تطبيق العقوبات عليه . والشكل الأول للعقاب المادي (الفيزيائي) ذو نسب بالعقاب الأخلاقي ، وهو سلبي . والعقوبات الأخرى يجب أن تطبق باحتياط ، حتى لا ينجم عنها استعداد إلى الذلّة والضراعة (indoles servilis) . وليس من الحسن أن نعطي الأطفال مكافآت ؛ لأنهم يصيرون بذلك ذوي أغراض أنانية (eigennutzig) ، وينجم عن ذلك استعداد للارتزاق والاستجدار (indoles mercenaria) » (ص ١٧٧ ترجمة = ج ٩ ص ٤٨٢) .

والعقاب إما أن يكون **طبيعياً** ، يجرّه المرء على نفسه نتيجة سوء سلوكه ، مثلما هي الحال بالنسبة إلى الطفل النهم الذي يأكل أكلاً مفرطاً فيمرض من ذلك ؛ وهذا النوع من العقوبة أفضل الأنواع ، لأن المرء يجرّبه طوال حياته وليس فقط وهو طفل ؛ — أو يكون **صناعيا** والميل إلى أن يكون المرء محبوباً وموضوعاً للتكريم هو وسيلة أكيدة

لتزويد العقوبات بتأثير مستمر. والعقوبات المادية يجب أن تكون مكملة فقط للعقوبات الأخلاقية (أو المعنوية) من حيث ما يعوزها وحين لا تكون كافية وافية بالغرض منها. وحين لا تكون العقوبات المعنوية ذات جدوى ولا بد من العقوبات المادية، فلن يصبح من الممكن بعدُ تكوين أخلاق حسنة بفضل هذه العقوبات المادية.

ومع ذلك يجب في ابتداء أمر الطفل أن نستخدم القهر المادي بديلاً عن انعدام التمييز لدى الأطفال.

والعقوبات التي تنزل بالطفل مع علائم الغضب ذات تأثير زائف. إذ ينظر إليها الطفل حينئذ على أنها مجرد نتيجة لما يحمل للطفل من حب وعطف، ويشعر أنه هدف لهذا العطف. «وبصورة عامة، يجب انزال العقوبات على الأطفال باحتياط وعلى نحو يرون معه أن الغرض منها هو إصلاحهم فقط. وإرغام الأطفال، حين يعاقبون، على أن يشكروا، أو يقبلوا اليد الخ هو أمر أحمق ويجعل الأطفال خانعين. والعقوبات المادية إذا تكررت مراراً عديدة نتيجتها جعل الطبائع عنيدة، وحين يعاقب الآباء أولادهم على عنادهم، فإنهم بهذا إنما يجعلونهم أشدّ عناداً. - وليس أسوأ الناس هم دائماً أشدهم مراساً وعناداً، بل بالعكس: كثيراً ما يمتثلون للحجج الوجيهة» (ص ١٢٨ - ١٢٩ = ج ٩، ص ٤٨٣).

وحيث ان العقاب نتيجة لعدم الطاعة، لهذا يبحث كنت في معنى **الطاعة**، وفي سبيل هذا يميّز بين طاعة البالغ، وطاعة الطفل. أما طاعة البالغ «فتقوم في الامتثال لقواعد الواجب. وأن يفعل الواجب معناه: أن يطيع العقل. لكن من المضيعة للوقت الكلام عن الواجب مع الأطفال: فهم في النهاية يتصورون الواجب على أنه شيء يؤدي عدم أدائه إلى الضرب بالعصا. والطفل يمكن أن ينقاد بالغرائز وحدها، لكنه متى ما كبر، فلابد من تدخُّل معنى الواجب. كذلك ينبغي ألا نستعمل الشعور بالعار مع الأطفال، بل يكون ذلك فقط في مرحلة البلوغ، لأنه لا محل له إلا بعد أن تكون فكرة الشرف قد ضربت بجذورها في نفسه» (ص ١٢٩ = ج ٩ ص ٤٨٣ - ٤٨٤).

الطاعة إذن هي الخاصية الأولى الأساسية في تكوين خلق الطفل.

وأما الخاصية الثانية الأساسية فهي **الصدق في القول**. «وهي الخاصية الرئيسية والجوهرية في الخلق. إن الانسان الذي يكذب هو إنسان عديم الخلق، وإذا كان فيه شيء حسن، فهذا لا يرجع إلاّ إلى مزاجه. وكثير من الأطفال يميلون الى الكذب ويرجع ذلك في الحقيقة أحياناً كثيرة إلى توقد خيالهم. ومهمة الآباء هي أن يعملوا على أن يترك الأطفال هذه العادة، عادة الكذب، ذلك أن الأمهات يعتبرون ذلك عادة أنه

أمر ليس بذي أهمية، أوقليل الأهمية، بل ويجدون فيه أحياناً كثيرة دليلاً ساراً لهم على وجود استعدادات وقدرات عظيمة عند أطفالهم. وها هنا ينبغي أن نستخدم الشعور بالخزي، لأن الطفل يفهمه هاهنا جيداً. إن حمرة الخجل تكشفنا حين نكذب، لكنها ليست دائماً دليلاً على الكذب وغالباً ما نحمر خجلاً من الوقاحة التي بها الغير يحملنا مسئولية غلطة. ولا يجوز، بأية حال من الأحوال، محاولة انتزاع الحقيقة من الأطفال بواسطة العقوبات. إن كذبهم لا بد سيؤدي الى الضرر بهم، وسيعاقبون بعدئذ بواسطة هذا الضرر. والعقاب المناسب الوحيد على الكذب هو أن يسحب المرء احترامه للكاذب» (١٢٩ - ١٣٠ = ج ٩ ص ٤٨٤).

والعقوبات يمكن أن تقسّم إلى سلبية، وايجابية: والأولى تقام ضد الكسل، أو عدم الأخلاق مثل الكذب والافتقار إلى حسن المعاشرة؛ وأما العقوبات الايجابية فتوقع ضد شرارة الخلق. لكن ينبغي في جميع الأحوال ألا نحمل حقداً ضد الأطفال

والخاصية الثالثة في خلق الطفل يجب أن تكون **المعاشرة**. إذ على الطفل أن يكون على علاقة صداقة مع الآخرين، وألا يعيش لنفسه فقط. ويلاحظ كنت أن كثيراً من المعلمين ضد هذه الفكرة، لكن «هذا غير عدل أبداً، إذ على الأطفال أن يستعدوا لأجمل متع الحياة. وعلى المعلمين ألاّ يؤثروا بالتفضيل تلميذاً بسبب مواهبه، وإنما فقط بسبب خلقه، لأنه لو حدث غير ذلك لنتج عنه غيرة، والغيرة مضادة للصداقة.

«ويجب أن يكون الأطفال ذوي براءة، ونظراتهم يجب أن تكون صافية كالشمس. إن القلب المبتهج هو وحده القادر على الشعور بالرضا من فعل الخير. والدين الذي يجعل الانسان عبوساً (finster) ديـــن زائف؛ لأن على الانسان أن يعبد الله بقلب مبتهج وليس عن قهر وقسر. والسرور الذي يصدر عن القلب يجب ألا يحتجزه دائماً قهر المدرسة، لأنه في هذه الحالة سيقضى عليه بعد قليل. فإن عرف معنى الحرية، فإنه سيتجدد. وتفيد في هذا بعض الألعاب، التي تدع للسرور حريته، والتي فيها يسعى الطفل دائماً كيما يتقدم على الآخر. هنالك تعود النفس ساجية» (ص ١٣٠ = ج ٩ ص ٤٨٥).

وهنا يكشف كنت عن وهم شائع لدى الناس وهو أنهم يظنون أن سنوات طفولتهم كانت أجمل سنوات حياتهم. «لكن هذا ليس بصحيح بل هي أقسى سنوات عمرهم، لأن المرء فيها يجد نفسه تحت نير قاس وعيلولة شديدة ونادراً ما يكون له صديق

حقيقي ، وأندر من ذلك أن يكون حراً . ولقد قال هوراس[1] : « وطفلاً فعل الكثير ، وتصبب منه العرق ، وقرسه البرد » » .

وكنت في هذا يردّ على روسو الذي تغنى كثيراً بجمال أيام الطفولة ، ويشبهها بالربيع (« أميل » الكتاب الثاني ص ١٧٥ ، طبعة جارنييه ، باريس سنة ١٩٦١) . يقول روسو : « لكني حين أتصور طفلاً بين العاشرة والثانية عشرة : سليماً ، قوياً ، حسن التكوين بالنسبة إلى سنّه ، فإنه لا يولدّ في ذهني فكرة ليست سارّة ، سواء بالنسبة إلى الماضي ، أو المستقبل : إني أراه فائراً ممتلئاً بالحيوية ، والحياة ، لا همّ عنده يقرضه ، ولا يحسب للمستقبل حساباً طويلاً شاقاً ، بل هو كله مشغول بحالة نفسه الحاضرة ، ويتمتع بامتلاء حياة تبدو كأنها تريد أن تمتد خارج ذاته .. إني أتأمله طفلاً ، فيبعث السرور في نفسي[2] » .

ويختم كنت هذا القسم بتحذير الآباء والأمهات من بث روح الغرور في نفس الطفل بأن يقولوا ويعيدوا أمام الطفل : أنت جميل ، هندامك هذا يليق بك كل اللياقة ، ما أجملك في هذا الشكل . « إن الهندام (toilette) لا يليق بالأطفال . وعليهم ألا ينظروا إلى ملابسهم — حسنة كانت أو رديئة — إلاّ على أنها شيء ضروريّ فقط . ويجب ألا يقيم الآباء للهندام عند الطفل أي وزن ، وأن يتجنبوا التطلع في المرآة ، لأن القدوة هاهنا ، كما في كل موضع ، قوية التأثير جداً ، وتقوّي أو تدمّر الأفكار الجيدة[3] . »

(١) هوراس : «فن الشعر» البيت رقم ٤١٣ .
(٢) روسو . «أميل» الكتاب الثاني ، ص ١٧٦ ، طبعة جارنييه ، باريس ، سنة ١٩٦١ .
(٣) كنت : «في التربية» ص ١٣١ — ١٣٢ من الترجمة الفرنسية المذكورة = ج ٩ ص ٤٨٥-٤٨٦ من مجموع مؤلفات كنت ، نشرة أكاديمية برلين.

الفصل الثالث
التربية العملية

التربية العملية تتضمن ثلاثة أمور :

١ — المهارة ؛
٢ — الفطنة ؛
٣ — الأخلاقية .

فلنأخذ في بيان التربية العملية الخاصة بكل واحد منها :

١ — « أما فيما يخص **المهارة** فيجب العمل على أن تكون راسخة ، وليست وقتية زائلة . ويجب ألا يظهر المرء بمظهر من يقتني معرفة الأشياء التي لا يستطيع بعد ذلك تحقيقها . والتعمق (Grundlichkeit) يجب أن يكون له مكانه في المهارة ، وأن يصير شيئاً فشيئاً عادة في طريقة التفكير . فذلك هو الجوهريّ في خلق الانسان . والمهارة ضرورية للقريحة (أو : الموهبة) .

٢ — « أما فيما يتعلق بالفطنة (Weltklugheit) فإنها تقوم في فن تطبيق مهارتنا على الانسان ، أعني القدرة على استخدام الناس لغاياتنا الخاصة . ولا بد لهذا من كثير من الأمور . والحق أن الفطنة هي آخر ما يقتنيه الانسان ؛ ومع ذلك ، فإنها — من حيث القيمة — تحتل المرتبة الثانية » . (« في التربية » ص ١٣٢ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٨٦ من نشرة أكاديمية برلين) .

ولكي يستطيع الانسان استخدام الآخرين لتحقيق غاياته الخاصة ، فإن كنت يوصي بتعليم الطفل كيف يخفي أغراضه ، وكيف يقدر في الوقت نفسه على النفوذ إلى نفوس الآخرين . ومعنى هذا أنه لا بد له من التخفي وراء المظاهر . « إن النفوذ في نفوس الآخرين صعب ؛ لكن يجب على المرء أن يفهم فنّ جعل نفسه محجوبة عن نفوذ الآخرين إليها . ولا بدّ لهذا من شيء هو التستر ، أعني أن يعرف المرء كيف يخفي

أخطاءه ، ويظهر خارجياً بهذا المظهر لكن التستر ليس دائماً تزييفاً (verstellung) للنفس ، بل يمكن أحياناً أن يكون مسموحاً به ، لكنه قريب جداً من دنس الأخلاق (Unlauterkeit) . إن التستر وسيلة يائسة . والفطنة تقتضي ألا يكون المرء شديد الاندفاع ؛ لكن ينبغي أيضاً ألا يكون شديد التراخي . يجب على الانسان ألا تأخذه سَوْرة الغضب . لكن عليه أن يكون متوقداً ، وليس كلاهما أمراً واحداً . إن الانسان المتوقد (strenuus) هو إنسان يجد لذة في أن يريد . وهذا ضروري لتعديل انفعالات النفس . والفطنة إنما تتعلق بالمزاج » (ص ١٣٢ - ١٣٣ = ج ٥ ص ٤٨٦) .

وهذا موقف قد يبدو غريباً من كنت : أن يحبّذ التستّر ؛ بيد أنه يشعر بأنه بهذا يناقض سائر مواقفه الأخلاقية . ، ومن هنا يقول إن التستر قريب من دنس الأخلاق ، ويقرر أنه موقف اليائس أو وسيلة يائسة ، يضطر المرء أحياناً إلى التذرع بها . لكن لا نَنْسَ هاهنا أن كنت في تأملاته هذه البيداجوجية ضطر إلى الترخص في أمور لا تقرّه عليها إلزامات مذهبه الأخلاقي .

٣ - أما الأخلاقية فتتعلق بالخلق . ولتكوين الخلق الحسن ، لا بد من البدء بتنمية الوجدانات . والقاعدة هي : « تحمّل وازهد » - فإنها تهيئ للاعتدال الحكيم . إذ يجب على الانسان أن يعوّد نفسه على ألا تصير ميوله وجدانات ؛ وأن يتعلم كيف يستغني عما لا يستطيع الحصول عليه . ولكي يفعل ذلك لا بد له من الشجاعة ومن تكوين مزاج نفسي خاص ، حتى يتعود على الرفض ، على المقاومة ، على الزهد فيما لا يستطيع الوصول إليه .

ولتكوين الخلق ينبغي صون الأطفال عن التعاطف المفرط في الحنين والرخاوة . فالتعاطف (sympathie) يدخل في المزاج ، لا في الخلق . والتعاطف لون من إفراط الحساسية ، ولا يتفق إلاّ مع خلق مرهف الحساسية . ويتميز من الشفقة ، لأنه يقوم في حجرة الشكوى من شيء . « ويجب أن نعطي الأطفال نقوداً بجيوبهم ، يستصفون منها ما يحسنون به على البائسين ؛ وسنرى حينئذ هل يستشعرون الشفقة أو لا يستشعرونها ؛ فإن لم يكونوا كرماء إلاّ بنقود آبائهم ، اختفت الشفقة » . (ص ١٣٤ = ج ٩ ص ٤٨٧) .

ومن الأمور الأساسية في تكوين خلق الانسان : العزيمة ، أي العزم والإصرار على

فعل ما نريد فعله وتنفيذ ما ننوي عمله . فمثلاً إذا قطعت وعداً لانسان ، فيجب عليَّ الوفاء به ، حتى لو نجم عن ذلك أضرارٌ بي . « لأن الانسان الذي ينتوي أمراً ثم لا يفعله لا يمكن أن يكون له بعد ثقة في نفسه » . (ص ١٣٥ = ج ٩ ص ٤٨٧) .

لكن هذا لا يتعلق بالأفعال المخالفة للأخلاق .

ولا يمكن الاعتماد على إنسان يؤجل دائماً تنفيذ نياته ومشروعاته .

والانسان الشرير والذي عاش في الرذائل ردحاً طويلاً ، لا يمكن أن يتوب بسرعة . و « هذا هو السبب الذي من أجله ينبغي ألا نتوقع شيئاً من الرياضات الروحية الشاقة والصيامات ؛ إذ لا نستطيع أن نتبين ماذا عسى أن تسهم به الرياضات والأفعال التي من هذا النوع في تحويل الانسان الشرير إلى إنسان فاضل . فأية فائدة تجنيها الأمانة أو الاصلاح الخلقي من الصوم طوال النهار ، مع تناول ضعفي الطعام في الليل ، - أو من فرض رياضة روحية قاسية على البدن ، لا تؤدي إلى أي تحويل في النفس ؟ ! »[١]

وكتب في « محاضرة عن الأخلاق[٢] » يبدي كراهية لكل الرياضات الروحية التي لا تليق إلاّ بفضائل الرهبان . إذ يرى أنه لا يجوز للإنسان أن يدمّر بدنه بنفسه ، ولا أن يضعف من قواه .

كيف نؤسس الأخلاق في الطفل ؟

ولتكوين الخلق القويم في الطفل ، ينبغي أن نعلّمه الواجبات التي ينبغي عليه القيام بها ، وهذا التعليم يتم بالقدوة والتوجيه .

والواجبات التي ينبغي على الطفل أدواؤها ليست إلاّ الواجبات المعتادة نحو النفس ، ونحو الغير . ولهذا يبحث كنت في كلا النوعين :

(أ) واجبات الانسان نحو نفسه :

واجبات الانسان نحو نفسه لا تقوم في أن يزود نفسه بالملابس الفاخرة ، وأن يقيم

---

(١) كنت : « في التربية » ص ١٣٥ - ١٣٦ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٨٨ من نشرة الأكاديمية .

(٢) Kant: **Eine Vorlesung ueber Ethik,** S. 198, ed. P. Menzer, Berlin, 1924

مآدب حافلة ، وما شابه ذلك ، رغم أنه يجب على المرء في كل شيء أن يلتزم النظافة ، كما لا تقوم في السعي لإشباع اللذات وإرضاء الشهوات ، إذ يجب على المرء أن يلزم الاعتدال والتحفظ ؛ وإنما تقوم في أن يمتلك الانسان نوعاً من الكرامة (dignite) التي تجعل الانسان أنبل من سائر المخلوقات .ومن واجب الانسان ألا يتخلى في شخصه عن مكانة الانسانية هذه .

والتخلي عن مكانة الانسانية يتم : حين نعكف على شرب الخمور ، ونرتكب خطايا ضد الطبيعة ، ونمارس كل ألوان الاختلال – فهذه كلها أمور تحط من الانسان إلى أسفل من مرتبة البهائم . كذلك مما يتنافى مع مكانة الانسانية أن يزحف الانسان أمام الآخرين ، وأن يسرف دائماً في المجاملات والتوقيرات من أجل اكتساب احسانهم ، فيما يخيّل له جنونه .

وعلينا أن نشعر الطفل بمكانة الانسانية هذه في شخصه ، مثلاً في حال القذارة ، إذ هي لا تليق بكرامة الانسان . لكن بالكذب خصوصاً ينزل الطفل إلى ما دون مرتبة الانسانية ، لأنه إذا كان يكذب فإنه يقدر على أن يفكر ويبلغ الآخرين أفكاره . « إن الكذب يجعل من الانسان موضوعاً للاحتقار العام ، وهو الوسيلة التي بها ينتزع ، في نظر نفسه ، الاحترام والثقة اللذين ينبغي أن يكونا للانسان تجاه نفسه » . (ص ١٣٧ = ج ٩ ص ٤٨٩) .

وقد رأينا تفصيل ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(ب) واجبات الانسان نحو الآخرين :

يجب أن نبث في الطفل واجب احترام حقوق الآخرين منذ وقت مبكر ، وأن نسهر على التزامه بتحقيق ذلك . فمثلاً إذا قابل طفلٌ طفلاً آخر مسكيناً ، دافعه عن الطريق أو بعيداً عنه ، أو ضربه ، إلخ ، فينبغي ألا نقول له : « لا تفعل هذا ، هذا يؤذي الطفل الآخر ؛ إرحمه ! هذا طفل مسكين بائس إلخ » – بل يجب معاملته بطريقة محسوسة ومستكبرة مماثلة ، لأن سلوكه كان مضاداً لحقوق الانسانية .

والأطفال بوجه عام ليس عندهم سخاء بعدُ ، والشاهد على ذلك مثلاً أن الآباء حين يطلبون من أولادهم أن يعطوا الآخرين نصف الكعكة دون أن يعوضهم الآباء عن ذلك ، فإن الواحد منهم إما أنه يرفض أن يفعل ذلك ، وإما أنه إذا فعل ذلك فهذا أمر

نادر جداً ولا يتم عن طيب خاطر . على أنه لا محل للكلام مع الطفل عن السخاء ، لأنه لا يملك شيئاً بعد[1] .

تعليم الحقوق بالسؤال والجواب

وهنا يلاحظ كنت ان المدارس يعوزها أمر مهم لتكوين معنى الأمانة والاخلاص عند الأطفال ، وهو كتاب لتعليم الحقوق نحو الآخرين على طريقة السؤال والجواب (Katechismus des Rechts) وفيه تذكر الأحوال التي تطرأ في الحياة اليومية وما ينبغي أن يكون عليه موقف الانسان ، حتى يكون فاضلاً في تصرفاته محترماً لحقوق الغير. وقد طالب كنت بمثل هذا الكتاب في خاتمة « نقد العقل العملي[2] » وفي « نظرية الفضيلة » من كتابه « ميتافيزيقا الأخلاق[3] » ، حيث يفصّل الأمر على نحو أوسع .

وهذا الكتاب يجب أن يوضح مافيه بأمثلة وشواهد مأخوذه من تراجم الأفاضل في كل العصور والأمصار . ويوازن بين سلوكهم وما يجري اليوم .

من هذه الأحوال مثلاً : شخص يجب عليه أن يدفع ديناً عليه لشخص آخر ، ولكن بينما هو في طريقه إليه لسداد الدين قابله إنسان بائس فأعطاه هذا المبلغ لأنه رثى لحاله : فهل عمله هذا عادل أو غير عادل ؟ يجيب كنت : « كلا ! هذا غير عادل ، لأنني إذا كنت أريد أن أصنع إحساناً ، فيجب أن أكون حرّاً وخالياً من الدَّين . إني إذا أعطيت المبلغ لهذا المسكين فإني أفعل فعلاً فاضلاً ؛ وإذا دفعت الدَّيْن ، فإني لا أفعل إلاّ ما هو واجب عليّ . –كذلك يمكن أن نتساءل : هل الكذب مسموح به في حالة الضرورة ؟ كلا ! لا يمكن تصور حالة واحدة يمكن فيها تبرير الكذب ، وبالأحرى أمام الأطفال ، فإنهم يتصورون كل مضايقة صغيرة كأنها ضرورة كارثة ، وبهذا سيرخصون في الكذب مراراً .

وإذا وجد مثل هذا الكتاب ، فيمكن أن تخصص له ساعة في اليوم ويستفاد منه كثيراً ، من أجل تعليم الأطفال معرفة حقوق الناس والتعلق بها ، فالانسان هو انسان عين الله على الأرض » (ص ١٣٨ = ج ٩ ص ٤٩٠) .

---

(١) كنت : « في التربية » ص ١٣٧ ترجمة فرنسية = ج ٩ ص ٤٨٩ من نشرة أكاديمية برلين.

(٢) ص ١٦٦ وما يليها من ترجمة جبلان (ط ٢ سنة ١٩٦٥).

(٣) ج ٦ ص ٤٨٠ وما بعدها ، نشرة أكاديمية برلين.

ومن المبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها تربية الأطفال الخلقية المبادئ التالية :

١ – يجب بث فكرة الواجب في نفس الطفل ، لا استدرار عواطفه وحساسيته وانفعالاته . وكنت كثيراً ما يلح في البعد عن التأثير الانفعالي ، والتعلّق بفكرة الواجب كتصور عقلي . ذلك أن الاسترحام بدلاً من غرس فكرة الواجب كثيراً ما يؤدي إلى العكس : فكثير من الناس صارت قلوبهم قاسية ، بعد أن أصيبوا بخيبة أمل في الذين عطفوا عليهم عطفاً انفعالياً ومن باب الرحمة لا من باب الواجب . ولهذا يخطئ رجال الدين حين يصورون أعمال البرّ والإحسان على أنّها لفضل منا ، بينما هي في الحقيقة واجب علينا . « وحتى دون أن نفكر في هذه الواقعة وهي أننا لا نستطيع أن نفعل نحو الله إلا ما هو واجبنا ، فإننا نستطيع أن نقول إن فعل الاحسان نحو المساكين ليس إلاّ واجباً علينا . وفقط الظروف العارضة هي التي نجم عنها التفاوت في الثراء بين الناس . فإن كنت أملك ثروة ، فينبغي ألا أشكر إلاّ تضافر الظروف المواتية لي أو التي كانت مواتية لسلفي ، أما علاقتي مع مجموع الناس فتبقى دائماً كما هي » . (ص ١٣٩ = ج ٩ ص ٤٩١) .

٢ – نحن نثير الحسد في نفس الطفل بأن نجعله يقيس نفسه إلى الآخرين . لكن الواجب هو أن نجعله يقدر نفسه وفقاً لتصورات عقله فالتواضع ليس في الحقيقة إلاّ ناتج مقارنة المرء قيمة نفسه بالكمال الأخلاقي . « والقول بأن التواضع يقوم في أن يبخس الانسان قيمة نفسه بنفسه هو قول في غاية الخطل والجهل ... وإذا قدر الانسان قيمة نفسه بحسب قيم الآخرين ، فإنه بهذا يسعى إما إلى أن يسمو فوق الآخرين ، وإما إلى بخس قيمة الآخرين . والموقف الاخير هو الحسد . إذ لا يسعى الانسان حينئذ إلاّ إلى أن ينسب العيوب والنقائص إلى الآخرين ... والحالة التي يمكن فيها المنافسة أن تكون ذات فائدة ، هي التي يزيغ منها أن تقنع إنساناً بأن أمراً ممكن التحقيق ، مثلاً حين أطلب من الطفل أن يتعلم شيئاً فأبين له أن آخرين يستطيعون فعل ذلك » . (ص ١٤٠ = ج ٩ ص ٤٩١) .

٣ – لا يجوز بأي حال من الأحوال أن نسمح لطفل بإهانة طفل آخر . ويجب أن يقتلع كل تكبر وغرور مؤسسين على امتيازات الثراء . « لكن يجب في نفس الوقت أن نسعى إلى تأسيس الصراحة في نفوس الأطفال . والصراحة ثقة في النفس متواضعة . وتمكّن الانسان من إبراز كل مواهبه على نحوٍ مقبول . وينبغي أن نميّزها تماماً من القحة ، التي تقوم في عدم الاكتراث لحكم الآخرين » . (ص ١٤٠ = ج ٩ ص ٤٩١ – ٤٩٢) .

٤ – ويجب قبل كل شيء صون الأطفال عن إيلاء قيمة عالية جداً لمزايا الثراء (merita fortunae) .

« وفي التربية يتوقف كل شيء على ما يلي : يجب دائماً تقرير المبادئ الحسنة وجعلها قابلة لأن يفهمها الأطفال ويقبلوها » . (ص ١٤٢ = ج ٩ ص ٤٩٢) .

الفصل الرابع
التربية الدينية

ويتناول كنت التربية الدينية قبيل نهاية كتابة « في التربية » (ص ١٤٢ - ١٤٦ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٩٣ - ٤٩٦ من نشرة أكاديمية برلين) فيبدأ بسؤال كان مثاراً لمناقشات عديدة في ذلك الحين ، وهو : هل يمكن تعليم الطفل في وقت مبكر المعاني الدينية ؟ ومن أبرز من خاضوا فيه آنذاك جان جاك روسو ، خصوصاً في « رسالة إلى كرستوف دي بومون[1] » وأهم موضع فيها يهمنا هنا هو قول روسو موجهاً كلامه إلى رئيس أساقفة باريس ، كرستوف دي بومون :

« أنت تأخذ عليّ أنني قلت وبيّنْتُ أن كل طفل يؤمن بالله هو وثني أو مُجَسِّم ، وتردّ أنت على هذا بقولك « إنه لا يمكن افتراض هذا ولا ذاك في طفل تلقى تربية مسيحية » . وتلك هي المسألة ، وبقي أن نرى الدليل . أما أنا فدليلي هو أن التربية المسيحية جداً لا تستطيع أن تعطي الطفل عقلاً ليس عنده ، ولا أن تنتزع أفكاره من الكائنات المادية ، التي لا يستطيع كثير من الناس أن يرتفعوا بأفكارهم فوقها . وفضلاً عن هذا فأنا أحتكم إلى التجربة ، وأدعو كل واحد من القرّاء إلى مراجعة ذاكرته وأن يتذكر ما إذا كان - حين آمن بالله وهو طفل - لم يتصوره دائماً على صورة ما . وأنت حين تقول للطفل إن « الألوهية ليست أمراً من الأمور التي يمكن أن تقع تحت الحواس » : فإما أن عقله المضطرب لا يفهم شيئاً ، أو يفهم أن الألوهية ليست شيئاً .

(١) Lettre de J.J. Rousseau à Christophe de Beaumont. Oeuvres Completes, t. VII, pp. 29—166, ed. de P. R. Auguis.

وحين تحدثه عن **عقل لا نهائي** ، **فهو لا يفهم ما هو العقل** ، وبالأحرى لا يفهم ما معنى « لا نهائي[1] » .

وكنت يأخذ بما ذهب إليه روسو فيقول : « إن المعاني الدينية تفترض دائماً نوعاً من اللاهوت . فهل يمكن تعليم الشباب ، الذي لا يعرف العالم ولا يعرف نفسه ، لاهوتاً ؟ وأنى للشباب ، وهو لا يعرف الواجب بعد ، أن يكون قادراً على فهم واجب مباشر نحو الله ![2] »

ويرى كنت أننا لو تصورنا أطفالاً لم يشهدوا أي عبادة للكائن الأعلى ، بل ولم يسمعوا أبداً اسم « الله » ، فإنه سيكون من الطبيعي أن نجْذب انتباههم إلى غايات الانسان وما يليق به فعله لتحقيقها ، وأن ندرب ملكة الحكم عندهم ، ونعلّمهم ما في أعمال الطبيعة من نظام وجمال ، ونزودهم بعد ذلك بمزيد من العلم عن نظام الكون ، وأخيراً نمهد لهم الأساس لادراك مفهوم الله .

لكن نظراً إلى أن هذا الوضع غير موجود ، إذ يسمع الطفل اسم الله منذ بداية حياته ، ويشهد أهله يقومون بأعمال عبادة الله ، فلا مفرّ إذن من مواجهة هذا الواقع بأن نعلّم الطفل ، في وقت مبكر ، بعض المعاني الدينية . « لكن ينبغي مع ذلك ألا يتم هذا بواسطة الذاكرة ومجرد التقليد والمحاكاة الآلة ؛ بل ينبغي أن يكون الطريق الذي نختاره مناسباً للطبيعة . فبدون أن يكون لديهم مفهوم مجرد عن الواجب ، والالتزامات والسلوك الحسن أو السيء ، سيدرك الاطفال أنه يوجد قانون للواجب ، وأنه ينبغي عليهم ألا يتصرفوا بحسب مشاعر الهناء ، والمنفعة ، إلخ ، بل وفقاً لأمر كلّي لا يتكيف مع أهواء الناس » .

كيف يتم هذا ؟ بأن ننسب كل شيء إلى الطبيعة أولاً ، وبعد ذلك ننسب الطبيعة إلى الله فنبيّن مثلاً كيف أن كل شيء مرتب من أجل المحافظة على الأنواع وتوازنها ، وفي نفس الوقت على نحوٍ أبعد : من أجل المحافظة على الانسان حتى يمكن أن يصير سعيداً .

وخير وسيلة لتوضيح مفهوم الله عند الطفل أن نقارنه بالأب الذي يحرسنا جميعاً ويرعانا ، وبهذا نبث فكرة وحدة الناس جميعاً وكأنهم بأسرهم يكوّنون أسْرة واحدة .

(١) جان جاك روسو : رسالة إلى كريستوف بومون ، مجموع مؤلفاته ، ج ٧ ، ص ٦٤ ، نشرة أوجوى .

(٢) كنت : « في التربية » ص ١٤٢ من الترجمة الفرنسية = ج ٩ ص ٤٩٣ من نشرة أكاديمية برلين .

وهنا يتساءل كنت : ما الدين ؟ ويجيب قائلاً : « الدين هو القانون الموجود فينا ، بالقدر الذي به يستمد سلطانه علينا من مشرِّع وحاكم (قاضٍ) ؛ إنه أخلاق مُطبَّقة على معرفة الله . وإذا لم يرتبط الدين بالأخلاقية ، فإنه ليس إلاّ بحثاً عن النِّعم . بيد أن الاناشيد ، والصلوات ، وغشيان الكنيسة ينبغي عليها فقط أن تهب الانسان قوى جديدة وشجاعة جديدة لإصلاح نفسه ، أو ينبغي ألا تكون إلا تعبيراً عن القلب الذي يسري فيه تصوّر الواجب . إنها ليست أعمالاً حسنة ، بل هي فقط إعداد للأعمال الحسنة ولا يمكن المرء أن يكون مرْضياً عند الموجود الأعلى إلاّ بأن يصير إنساناً أفضل » . (ص ١٤٤ = ج ٩ ص ٤٩٤) .

وكما رأينا من قبل في القسم الخاص بفلسفة الدين عند كنت يؤكد هاهنا مرة أخرى قلة – أو عدم – جدوى الطقوس الدينية والعبادات الخارجية في تقويم الأخلاق ؛ وقصارى ما تستطيعه هي أن تبث في القائم بها قوة جديدة على إصلاح نفسه أخلاقياً .

ذلك لأن الرذيلة شرّ لأنها كذلك في ذاتها ، لا لأن الله حرّمها . وفي نفس الطفل شعور بقانونٍ ، هو قانون الواجب ، وهذا القانون هو الذي ينبغي تقويته وإيضاحه ودعمه في نفس الطفل . « والانسان في نظر نفسه جدير بالاحتقار حين يكون فاسداً . وهذا الاحتقار يقوم في الانسان نفسه ولا يوجد فقط لكون الله قد حرّم ارتكاب الشرّ . ذلك أنه ليس من الضروري أن يكون المشرِّع هو أيضاً خالق القانون . فالامير يمكن أن يأمر بمنع السرقة في بلاده ، دون أن يكون من الممكن من أجل هذا أن يسمى خالق منع السرقة . وبهذا يتعلم الانسان أن يرى أن سلوكه الحسن هو وحده الذي يمكن أن يجعله جديراً بالسعادة . والقانون الإلهي يجب أن يتجلّى في نفس الوقت كقانون طبيعي ، لأنه ليس اعتباطياً . ولهذا فإن الدين داخل في كل اخلاقيته .

« لكن ينبغي ألا نبدأ باللاهوت . إن الدين ، الذي لا ينبني إلاّ على اللاهوت ، لا يمكن أبداً أن يشتمل على شيء من الأخلاق . إننا لا نجد فيه إلاّ الخوف ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نجد فيه إلاّ خططاً ونيات تقودها فكرة الجزاء ، ولا ينتج عن هذا إلا عبادة خرافية . لهذا يجب أن تكون الأخلاقية هي الأولى ، ثم يتلوها اللاهوت وهذا هو ما يسمى بالدين » . (ص ١٤٤ – ١٤٥ = ج ٩ ص ٤٩٤ – ٤٩٥) .

ومن هذه العبارة الأخيرة يستنتج كون (Kuhn) أن تعليم الدين وتعليم الأخلاق ميدانان منفصلان تماماً ، ويجب أن يسبق تعليم الأخلاق تعليم الدين [1] » .

وعلى العكس من ذلك يفهمها براور [2] . ويرى فلتر اشفارتس [3] أن كليهما محق إلى حدٍ ما . فبتعليم الأخلاق يكوّن الأساس الطبيعي لتعليم الدين ، ويجب أن يسبق تعليم الدّين ؛ لكن ليس بمعنى أن تعليم الدين لا يبدأ إلاّ بعد انتهاء تعليم الأخلاق ، وإلاّ لصارت لدى الأطفال ، بسبب كونهم منذ بداية حياتهم شهوداً على عبادة الله ، تصورات دينية زائفة . بل لا بد من إيضاح مشترك لمفهوم الله ومفهوم الواجب ، حتى يمكن اقتياد الأطفال إلى الشعور بالهيبة أمام العناية الإلهية بكل المخلوقات وإصلاح أخلاقهم [3] .

وأياً ما كان الأمر ، فإن الأطفال لا يستطيعون إدراك وفهم كل المعاني الدينية . ومع ذلك ينبغي أن نطلعهم على بعضها مما هي سلبية أكثر منها ايجابية . وليس من المفيد في شيء أن نجعلهم يرددون آلياً عبارات وصيغاً . « إن الطريقة الحقيقية لعبادة الله وتمجيده هي أن نفعل بموجب إرادته ، وهذا ما ينبغي أن نعلّمه للأطفال . ويجب أن نحرص سواء فيما يتعلق بالأطفال وفيما يتعلق بنا نحن شخصياً على ألاّ ننتهك حرمة اسم الله مراراً . وإنه لمن الانتهاك لحرمة اسمه أن نستخدمه في صياغة أمانينا في السعادة ، حتى لو كان ذلك بنيّة تقية . وفي كل مرة يذكر الانسان فيها اسم الله ، فإن مفهوم الله يجب أن يملأه بالاحترام ، وتبعاً لذلك يجب عليه ألاّ يستعمله إلاّ نادراً وألا يكون ذلك أبداً باستخفاف . وينبغي على الطفل أن يتعلم أن يستشعر الاحترام أمام الله بوصفه رب الحياة والعالم كله ، ثم بوصفه حارس الناس ، وثالثاً بوصفه الحاكم الذي يحكم بينهم . ويقال إن نيوتن (Newton) كان يحشد خاطره متأملاً حين يذكر اسم الله » . (ص ١٤٥ – ١٤٦ = ج ٩ ص ٤٩٥) .

وإن في تعليم الأطفال مفهوم الله ومفهوم الواجب في آن معاً دافعاً للأطفال على إدراك عناية الله بكل مخلوقاته ، وضرورة أن يعنوا هم أيضاً بسائر المخلوقات ، فيمتنعوا

---

(١) Kuhn: **Padagogik Kants,** S. 20

(٢) Brauer: Beziehungen Zwischen Kants Ethik und seiner Padagogik, S. 39.

(٣) Walther Schwarz: Systematische Darstellungder Padagogischen Anschauungen Kants, S. 96. Langensalza, 1915.

عن تعذيب الحيوان الصغير والطيور والحشرات ، وهي قسوة مألوفة في كل الأطفال .
« وينبغي في نفس الوقت أن نعلّم الشباب أن يكتشفوا الخير في الشرّ : مثلاً الحيوانات المفترسة والحشرات هي نماذج للنظافة والنشاط . وهى تذكر الأشرار من الناس باحترام القانون . والطيور التي تقتنص الدود هي حامية البساتين ، إلخ .

« ولهذا ينبغي أن نعلّم الأطفال بعض المفهومات الخاصة بالموجود الأعلى ، حتى إذا شاهدوا الآخرين يُصلّون ويَدْعون ، إلخ ، يستطيعون أن يعرفوا لمن ولأيّ سبب . لكن هذه المفهومات يجب أن تكون قليلة جداً ، وكما يقال ، يجب أن تكون سالبة فقط . ويجب إذن البدء بتعليمها للأطفال منذ بداية شبابهم ، لكن يجب في الوقت نفسه أن نسهر على ألاّ يقدر الأطفال الناس بحسب ممارساتهم الدينية ، لأنه على الرغم من تعدد الأديان ، فإن هناك مع ذلك في كل مكان وحدة الدين[1] » .

وقد فصّلنا القول في هذه النقطة من قبل في قسم الدين من هذا الكتاب ، فنكتفي بالإحالة إليه تحاشياً للتكرار .

(١) كنت : «في التربية» ص١٤٦ من الترجمة الفرنسية = ص ٤٩٥ — ٤٩٦ من نشرة أكاديمية برلين.

ملاحظات ختامية

(أ) المسألة الجنسية

وفي ختام كتاب « في التربية » يبدي كنت بعض الملاحظات التي ينبغي أن يحسب حسابها الأطفال الذين يلجون سنّ المراهقة :

١ — المسألة الجنسية :

وأولى هذه الملاحظات تتعلق بالمسألة الجنسية ، فعند بداية هذه المرحلة يدرك الطفل الفارق في الجنس بين الذكر والأنثى . « والطبيعة كأنها قد أسدلت على هذا الأمر حجاباً من السرّ ، كما لو كان هذا الأمر غير لائق تماماً بالانسان ، وليس إلاّ الحاجة إلى البهيمية التي فينا . بيد أن الطبيعة مع ذلك سعت لربطه بكل نوع من الأخلاقية ممكن . والأمم المتوحشة تسلك في هذا الأمر بنوع من الخجل والتحفظ . وأحياناً يضع الأطفال أسئلة للبالغين يمليها حبّ الاستطلاع . مثل أن يسألوا : من أين يأتي الأطفال . ويشبع حب استطلاعهم هذا بسهولة إما بإعطائهم أجوبة غير معقولة ، لا تدل على شيء أو بصرفهم قائلين لهم إن هذا سؤال طفل .

« ونمو هذه الميول آلي في البالغ المراهق ، ويجري الأمر كما في حالة الغرائز التي تنمو وتتطور ، دون معرفة موضوعها . فمن المستحيل هاهنا ابقاء المراهق على الجهل والبراءة المقرونة به . وبالصمت لا نزيد الشرّ إلاّ تفاقماً . وهذا ما تدل عليه تربية الأجيال السابقة وفي التربية في عصرنا الحاضر يُقر عن حق بضرورة التكلم عن هذه الأمور مع الفتى المراهق دون لفّ ولا دوران ، وبوضوح ودقة . ومن الواضح أن هذه نقطة دقيقة ، لأن الناس لا يرضون بالكلام فيها عن طيب خاطر في محادثة علنية . لكن كل شيء سيكون حسناً ، إذا كان الكلام في هذه الأمور بطريقة لائقة وجادّة ، وإذا نفذنا في ميول الفتى المراهق .

وفي سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة ينمو عادة في الفتى المراهق الميل إلى الجنس (وإذا حدث هذا في وقت أبكر ، فذلك لأن الأطفال قد أضلتهم وأفسدتهم قدوات سيئة) . وفي هذه السن تكون ملكة الحكم قد تكونت بالفعل ، وأعدتها الطبيعة للوقت الذي يمكن فيه التحدث مع الأطفال في هذه الأمور .

« ولا شيء يضعف عقل الانسان وجسده من التمتع الموجّه على الذات[1] ، وهو يناقض تماماً طبيعة الانسان . ولا يجوز اخفاء هذا عن الطفل ، بل لا بد من شرحه له بكل ما فيه من أمور تثير الاشمئزاز ، وأن يقال له إنه بفعله هذا يصبح غير مفيد في تكاثر النوع الإنساني ، وخصوصاً أنه بهذا الفعل تتعرض كل قواه الجسمية للهلاك والفناء ، وأنه يهيىء به لنفسه شيخوخة مبكرة ، وأن عقله سيعاني منه كثيراً ، إلخ .

« ويمكن إبعاد الدوافع التي تقود إليه بممارسة نشاط يشغله ، وبمنعه من تكريس وقت أطول مما ينبغي للفراش والنوم . ولا بد من طرد هذه الأفكار بالنشاطات ، لأنه لو بقي الموضوع قائماً ، حتى لو في الخيال ، فإنه لن يكفّ عن قرض القوة الحيوية . وإذا وجّه ميله إلى الجنس الآخر ، فسيلقى دائماً بعض المقاومة ، وإذا وجهه إلى ذاته أمكنه اشباعه في كل وقت . لكن الأثر الجسماني ضارّ للغاية ، والنتائج من ناحية الأخلاقية أشدّ سوءاً . إنه يتجاوز هاهنا حدود الطبيعة ولا يكفّ الميل عن الاندفاع ، لأنه لا يجد اشباعاً حقيقياً وفيما يتعلق بالبالغين الناضجين ، أثار بعض المربين مسألة : هل يجوز للبالغ أن تكون له علاقات مع الجنس الآخر؟ فإن كان لا بد من الاختيار بين هذين[2] الأمرين ، فمن المؤكد أن هذا الأخير أفضل : إذ في الحالة الأولى (العادة السرية) يفعل المراهق ضد الطبيعة ، وليس الأمر كذلك في الحالة الثانية (الاتصال ، غير الشرعي بالجنس الآخر) إن الطبيعة قد هيأته لأن يكون رجلاً ، متى ما صار بالغاً ، وبالتالي لكي ينتج مثل نوعه ؛ ومع ذلك فإن الحاجات ، التي يملكها الانسان لا محالة في حالته المدنية ، لا تجعله دائماً في حال يتهيأ له معها أن يربي أولاده . وهو هنا هذه المرة يرتكب الخطأ ضد النظام المدني . والأفضل ، بل هذا هو واجبه ، أن ينتظر البالغ حتى يتيسّر له أن يتزوج على نحو معقول . وهنالك لن يتصرف فقط بوصفه رجل خير ، بل وأيضاً بوصفه مواطناً صالحاً » .

تلك هي الفقرة بأكملها التي كرّسها كنت للمسألة الجنسية . والمعاني الاساسية فيها تتلخص فيما يلي :

(١) أي العادة السريّة .
(٢) أي بين العادة السريّة ، وبين الاتصال – غير الشرعي – بالجنس الآخر .

١ – يجب أن نتحدث مع الأطفال المراهقين – وهم يكونون في الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة في سن المراهقة والبلوغ الجنسي – في الأمور الجنسية ؛ ومن الخطأ تركهم على الجهل بها ، أو التورع عن الكلام فيها حياءً وحشمةً . لكن بشرط أن يكون الكلام فيها بصورة لائقة وجادّة . أما التعمية واللف والدوران في تناول هذه الأمور الجنسية مع الأطفال فلا يفيد شيئاً ، بل فيه الضرر البالغ لأن فيه تضليلاً لهم وحجباً لمعلومات مفيدة لهم ومرشدة لسلوكهم .

وكنت في هذا إنما يتبع جان جاك روسو في كتابه « أميل » (الكتاب الرابع ص ٢٥٢ – ٢٥٥ ، طبعة جارنييه سنة ١٩٦١) . إذ يثير روسو هذا السؤال وهو : هل من المناسب تنوير الأطفال في وقت مبكر ، في أمور الاستطلاع الجنسي ، أو الأفضل أن نخدعهم بمغالطات بسيطة ؟ ويجيب روسو قائلاً : « أرى أنه ينبغي ألا نفعل هذا ، ولا ذاك . أولاً لأن هذا الاستطلاع لا يخطر ببالهم أبداً إلاّ إذا كان ثمّ ما يدعو إليه . هذا يجب أن نعمل بحيث لا يكون له محل . وثانياً : المسائل التي لسنا مضطرين إلى حلها لا تقتضي أبداً أن نخدع من يثيرها : بل الأفضل أن نفرض عليه الصمت خيراً من أن نكذب ونحن نجيبه عنها . ولن يدهش كثيراً من هذه القاعدة ، إذا عنينا بفرضها عليه في الأمور التي لا تهمه . وأخيراً إذا قررنا أن نجيب ، فيجب أن يكون الجواب في غاية البساطة ، وبدون أسرار ، ولا تلعثم ، ولا ابتسام . وإرضاء حب استطلاع الطفل أقل ضرراً وخطراً بكثير جداً من إثارته . ولتكن اجاباتكم جادة ، موجزة ، حازمة ، ودون أي مظهر من مظاهر التردد . ولست في حاجة إلى أن أضيف أنها يجب أن تكون صادقة ... إن الجهل المطلق ببعض الأمور ربما كان هو الأنسب للأطفال ؛ لكن عليهم أن يتعلموا في وقت مبكر ما يستحيل اخفاؤه باستمرار . فيجب إما ألا يستيقظ فيهم حب الاستطلاع بأي حال ، وإما أن يشبع قبل الوقت الذي لا يكون فيه حب الاستطلاع غير ذا خطر ... ولا أحب أن تصطنع مع الأطفال لغة مهذبة جداً ، ولا أن يدور المرء حول الموضوع دورات طويلة ، سيتبينونها ، ابتغاء تجنب تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية ... إن الكلمات الغليظة لن ينتج عنها شيء ؛ وإنما الأفكار المثيرة للشهوة هي التي ينبغي تحاشيها[1] » .

وعلى القارئ أن يرجع إلى هذه الصفحات الحافلة في « اميل » فقد أشبع هذا الموضوع بحثاً .

(١) جان جاك روسو : «اميل» ، الكتاب الرابع ، ص ٢٥٣ ، طبعة جارنييه ، باريس ، سنة ١٩٦١ .

وقد أخذ بهذا المبدأ في التربية الجنسية أصحاب معهد ديساو ، كما ذكرنا من قبل . فإن بازدوف (Basedow) ، مؤسس هذا المعهد ، يرى أنه ينبغي ألا نخدع حب استطلاع الاطفال للأمور الجنسية ويطالب « بأن نبدأ التكلم معهم عن هذه الأمور وهم في سن العاشرة أو الثانية عشرة ، لكن دون التوسع في التفاصيل كثيراً ، لكن بأمانة وجد كما لو كان الأمر يتعلق بأشياء طبيعية ، وذلك بعبارات في غاية الحشمة ، مشيرين إلى عناية الله ، وكل هذا حتى يتعودوا أن يفكروا في مثل هذه الأمور كما ينبغي » . ويقدر بعد ذلك الأخطار التي يمكن أن تنشأ لأخلاق الطفل من الجهل بهذه الأمور . ثم يقول : «يجب إذن التكلم مع الأطفال ، بلهجة بالغة الجد ، عن الزواج وعن الرذائل المضادة للعفة . ولا أتحمل المزاح في الكلام عن « الزوج » و « الزوجة » ، بدعوى اللهو » .

وأكثر من هذا ، يدعو بازدوف إلى « اقتياد الطفل إن كان صبياً إلى مستشفى ليشاهد فيه الأمراض الرهيبة والآلام الفظيعة التي يعانيها الفاجرون والزناة ، تكفيراً عن أخطاء اعتقدوا من قبل أنها هيّنة[١] » . — ثم زوّد هذه التوجيهات باللوحات المرسومة ، خصوصاً اللوحات أرقام ٥ ، ٢٢ ، ٥١ .

ومن هذا كله يتبين لنا أن كنت قد تابع روسو وبازدوف في هذه النقطة وأوجز ، بينما فصّلا هما القول فيها تفصيلاً .

٢ — يدين كنت بشدة بالغة العادة السرّية ، لأنها تتناقض تماماً مع طبيعة الانسان وهي أن يتصل بالجنس الآخر ابتغاء التوالد وتكاثر النوع الانساني ، أما العادة السرّية « فتقوم في سوء استعمال الملكة الجنسية دون أي غرض ... ولا شك في أن هذا مضاد لغايات الانسانية ، بل وأيضاً مضاد للحيوانية . إن الانسان بهذا الفعل يتجرد من شخصه وينزل إلى أحط من مستوى الحيوان » ، كما قال في « محاضرة عن الأخلاق » (ص ٢١٤) .

ولم نعثر لروسو ولا لبازدوف على كلام في هذه النقطة .

٣ — وثم نقطة ثالثة شائكة وهي : دفعاً لمضار العادة السرّية ، هل يجوز للشاب المراهق أن يكون على صلة جنسية بالجنس الآخر بطريقة غير شرعية ؟

---

(١) Basedow: **Methadenbiuch**, IV, P 9. Altona, Bremen, 1770

وجواب كنت عن هذا السؤال مشترك : فهو من ناحية يقول إن كان لا مفر من المفاضلة والاختيار بين أحد الأمرين ، فالأفضل الاتصال غير الشرعي بالجنس الآخر . ولكنه ما يلبث أن يقرر أن في هذا انتهاكاً للنظام المدني في المجتمع ، والفرد عضو في مجتمع وعليه أن يلتزم بنظامه المدني . لهذا ينتهي كنت إلى القول بأن الأفضل ، بل الواجب ، أن ينتظر الشاب حتى يتهيأ له أن يتزوج زواجاً شرعياً معقولاً ، حتى يكون تصرّفه تصرف المواطن الصالح فضلاً عن الانسان الفاضل .

* * *

٢ — وصايا عامة للأطفال

ثم يختم كنت الكتاب بوصايا عامة تتلخص فيما يلي :

(أ) على الشاب حين يبدأ الدخول في المجتمع العام أن يعرف الفروق في المراتب بين الناس وتفاوتهم وهذا الأمر ينبغي ألا ينبه إليه الطفل وهو لا يزال طفلاً . ولا ينبغي أن نسمح له بأن يعطي أوامر إلى الخدم . فإن لاحظ أن أبويه يفعلان ذلك ، فيقال له : نحن نعطيهم قوتهم ، ولهذا هم يطيعوننا أما أنت فلا تعطيهم شيئاً ، ولهذا ليس عليهم أن يطيعوك . وينبغي أيضاً أن نبث فيهم فكرة المساواة بين الناس رغم التفاوت في الرتب الاجتماعية .

(ب) يجب أن نعمل على أن يحترم الشاب المراهق نفسه احتراماً مطلقاً ، وليس بحسب آراء الآخرين فيه . « واحترام الغير في كل ما لا يكوّن قيمة الانسان هو من شأن الغرور . كذلك يجب أن نعلّمه أن يكون ذا وازع في كل شيء ، وأن يسعى ليس فقط لكي **يظهر** ، بل وأيضاً لكي **يكون** . ويجب أن نجعله متنبهاً إلى أنه يجب ، إذا اتخذ قراراً بعد تفكير جيد ، ألا يصير هذا القرار خاوياً مهما تكن الظروف ؛ والأفضل في مثل هذه الحالة ألا يكون قد اتخذ قراراً وأن يدع الأمر مفتوحاً لمزيد من الرويّة فيه ؛ — وأن يكون متنبهاً أيضاً إلى أن يكون معتدلاً نحو الظروف الخارجية وصابراً في العمل : ثابر وازهد ؛ (sustine et abstine) ؛ — وحريصاً على الاعتدال في تناول اللذات . فإن المرء إذا كان لا يقصر همه على الاستمتاع باللذات ، بل يكون صبوراً أيضاً في الأعمال ، فإنه يصير عضواً نافعاً في الجماعة ويصون نفسه عن الملال .

(ج) « ويجب أيضاً تعليم الشاب أن يكون مسروراً صافي المزاج . وسرور القلب

إنما يأتي من كون الانسان لا يأتي ما يلام عليه — ويجب أن نعلمه استواء المزاج . ويمكن ، بالتدريب ، أن يصبح المرء حسن المعشر في الجماعة .

(د) « ويجب أيضاً تعليم الشاب أن ينظر إلى كثير من الأمور على أنها واجبات . والفعل يجب أن تكون له قيمة عندي ، لا لأنه يتفق مع ميلي ، لكن لأني بفعلي إياه إنما أؤدي واجبي .

(هـ) « يجب تنمية حب بني الإنسان Menschenliebe) في العلاقة مع الآخرين ، وبعد ذلك حب الكون كله . إن في روحنا شيئاً يجعلنا نهتم : ١ — بذاتنا ؛ ٢ — بالآخرين الذين كبرنا معهم ، ولا بأس بعد ذلك ؛ ٣ — من أن يوجد اهتمام بالخير العام . ويجب أن نعوّد الأطفال على هذا الاهتمام وأن نصيّرهم بحيث تشتغل نفوسهم به وينبغي عليهم أن يفرحوا بالخير العام ، حتى لو لم يكن هذا لصالح وطنهم أو لمنفعة أنفسهم .

(و) « ويجب أن نعلّمهم ضرورة تقويم كل تبعة تهيؤها لذات الحياة بحسب قيمتها . وهكذا سيزول الخوف الصبياني من الموت . وينبغي أن نبيّن للشاب أن الاستمتاع لا يفي بما يعد به .

(ز) « وينبغي أخيراً أن نعلّمهم ضرورة أن يحاسب المرء نفسه كل يوم ، كيما يقوى في نهاية أيامه على تقدير قيمة حياته[1] » .

وبهذه العبارات الملتهبة حباً للانسانية يختم كنت كتابه « في التربية » ، وهي تعبر عن زبدة أفكاره في التربية لأن فكرة الانسانية هي النواة التي ينبت ويتفرع عنها مذهبه الأخلاقي . وعلى الآباء أن ينشئوا أبناءهم على حب الانسانية بعامة ، مهما يكن ذلك على حساب الأسرة أو الوطن ، ابتغاء ايجاد عالم أفضل من هذا العالم الفاسد الذي نعيش فيه . « إننا نعيش في عصر التنظيم والحضارة والتمدن ، لكننا ما زلنا بعيدين عن عصر الأخلاقية » و « أنّى لنا أن نجعل الناس سعداء ، إن لم نجعلها على خُلُق وحكماء » . وهذا يقتضي بدوره أن نؤكد حرية الانسان ، واستقلاله بذاته وبفعله ، وتحرير الفرد من كل ما يقهر انطلاق ذاته نحو الكمال الأخلاقي اللائق بالانسان .

(١) كنت : « في التربية » ، ص ١٥٠ — ١٥١ ، من ترجمة فيلوننكو الفرنسية = ج ٩ ، ص ٤٩٨ — ٤٩٩ ، من مجموع مؤلفات كنت ، نشرة أكاديمية برلين .

خاتِـمَة

بعد هذه الرحلة الشاقة الطويلة في فكر كنت ، ينبغي علينا أن نتساءل : مَنْ كان كَنْت ؟ وما تأثيره ؟

(أ) مَنْ كان كنت ؟

أما مَنْ كان ، فمن الواضح أنه كان قمة نزعة « التنوير » وبداية انطلاقة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي .

فقد آمن بالعقل واستقلاله عن كل سلطة خارجه ، وقرر أن « العقل الإنساني لا يعترف بقاضٍ آخر غير العقل نفسه[1] » .

لكنه في الوقت نفسه وضع لمقدرة العقل على المعرفة حدوداً يجب عليه ألا يتعداها . ومن هنا كان اهتمامه الأكبر ببيان هذه الحدود ، حتى يضمن للعقل داخل نطاقها السيادة المطلقة .

والانسان ، صاحب هذا العقل المطلق السيادة في ميدانه ، ينبغي عليه أن يسعى لتوطيد سلطان العقل ، وأن يحكّم العقل في كل ما يصدر عنه من أفعال ، وما يستشعره من عواطف واحساس : أعني في الأخلاق ، والسياسة ، والدين ، وتذوق الجمال .

ومن هنا كان الواجب ، والآمر المطلق في الأخلاق ؛ وكانت الحرية والاستقلال والسلام الدائم والعدل المطلق في السياسة ؛ والتحرر العقلي الخالص من قيود الرسوم والطقوس في الدين ، والمعيار الصارم في تحديد الجميل في علم الجمال .

وبنزعته العقلية النقدية معاً تجاوز التوكيدية من ناحية ، والشك من ناحية أخرى ،

(١) « نقد العقل المحض » ، نشرة أكاديمية برلين ، ج ٣ ، ص ٤٩٢ .

فصار عبر كليهما : فإن أكدّ أكدّ في حدود التجربة الممكنة وداخل نطاق العقل ، وإن شكّ شكّ فيما يتجاوز هذا النطاق وأبقى على ما هو في داخله .

ومنهجه العقلي الصارم لا يستثني شيئاً ، اللهم إلاّ أمرين اقتضاهما العقل العملي ، وهما خلود النفس ووجود الله .

(ب) ما تأثيره ؟

لكن ثراء فكره جعله نقطة انطلاق أدى إلى عكس ما دعا إليه :

١ – فمنه انطلقت المثالية الألمانية ممثلة في منشئيها الثلاثة : فشته ، هيجل ، شلنج . لكنها سرعان ما انحرفت عنه : ففشته يرد الوجود كله إلى الأنا المطلق ، وهذا يتنافى تماماً مع ما دعا إليه كنت من الجمع بين العقل والشيء في ذاته ؛ وهيجل جعل الواقع هو العقلي ، والعقلي هو الواقع ، بعكس كنت الذي شدّد على التمييز بينهما ؛ وشلنج حلّق في تصوف موغل في وحدة الطبيعة ووحدة الوجود كاد يقطع كل علاقة مع شروط العقل ومقولات الذهن .

٢ – وبالعودة إلى كنت نادت الكنتية الجديدة وعلى رأسها : هرمن كوهن ، وفندليند ، وهينرش ركرت ، وباول ناتورب ، وارنست كاسيرر . لكنها عودة أسيىء فهمها ، كما لاحظ كارل يسبرز[1] : إذ تفترض وجود حقائق نهائية عند كنت ، ينبغي العودة إليها ، وتقويمها ؛ مع أن الأمر ليس كذلك ، بل هو مخالف لروح النزعة النقدية الكنتية نفسها . وإن فهمت بمعنى الرجوع ثم التجاوز ، كما ذهب إلى ذلك فندليند ، فإن معنى ذلك الزعم بأنه إذا عدنا إلى كنت ثم تجاوزناه ، صارت الرؤية أعمق . وإنما يمكن فهم هذه العودة على نحو أوفق إذا فهمناها بمعنى الرجوع إلى الأصل الذي صدر عنه كنت وتجاوز فكره الخلاّق بالسير قدماً في الطريق الذي شقه .

ولقد نعى هيدجر على هؤلاء الكنتيين الجدد سوء فهمهم – في نظره – لنقد العقل عند كنت . إذ يأخذ عليهم أنهم فهموا من هذا النقد أنه يتعلق بنظرية المعرفة فيما يخص العلوم الرياضية والطبيعية ، بينما يرى هيدجر أن هذا الأمر ثانوي عند كنت . يقول هيدجر في المناقشة التي جرت بينه وبين ارنست كاسيرر في دافوس (بسويسرا سنة ١٩٢٩) : « إن كنت لم يشأ أن يعطي نظرية في العلوم الطبيعية ، وإنما أراد أن يوضح مشاكل الميتافيزيقا ، والانطولوجيا بخاصة[2] » . إن كنت ، في نظر

(1) كارل يسبرز : «كبار الفلاسفة» ، ترجمة فرنسية ج ٣ ، ص ٢٨٩ ، باريس سنة ١٩٧٢ .

(2) هيدجر : «كنت ومشكلة الميتافيزيقا» ص ٢٤٧ ، ط ٤ ، فرنكفورت ، سنة ١٩٧٣ .

هيدجر ، قد قصد إلى وضع نظرية في الوجود بوجه عام ، لا إلى وضع نظرية في المعرفة تتعلق بالعلوم الطبيعية .

وهكذا يشدّ هيدجرُ كنت إلى مذهبه هو الوجودي ، ويفسّره تفسيراً خاصاً جداً في كتابه : «كنت ومشكلة الميتافيزيقا» (ط ١ سنة ١٩٢٩ ، ط ٢ سنة ١٩٥٠ ، ط ٣ سنة ١٩٦٥ ، ط ٤ سنة ١٩٧٣) ، ثم في رسالتين صغيرتين («مقالة كنت عن الوجود» سنة ١٩٦٣ ، «السؤال عن الشيء : بحث في مذهب كنت في المبادئ المثالية» سنة ١٩٦٢) – الغرض منه بيان أن نقد كنت للعقل المحض قصد به «أن يكون تأسيساً للميتافيزيقا ، ابتغاء وضع مشكلة الميتافيزيقا على أنها مشكلة الانطولوجيا الأساسية[1]» .

وهكذا كان فكر كنت منطلقاً التيارات متناقضة ، وهدفاً لتفسيرات متباينة ، شأنه شأن كل فكر حيّ خصب .

(1) الكتاب نفسه ، ص ١ ، ط ٤ ، فرنكفورت سنة ١٩٧٣ .

الموضوع الصفحة

الفصل الرابع
التربية الدينية

صدر للمؤلف عن

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

- ☐ دراسات في الفلسفة الوجودية
- ☐ فلسفة الدين والتربية عند كنت
- ☐ من تاريخ الإلحاد في الاسلام
- ☐ تاريخ العالم
- ☐ هيجل - حياته
- ☐ شلنج
- ☐ تاريخ أوروسيوس
- ☐ (ترجمة عربية عن اللاتينية في القرن الرابع عشر)
- ☐ في الشعر الاوروبي المعاصر
- ☐ مختار الحكم ومحاسن الكلم
- ☐ جيته - الديوان الشرقي للمؤلف الغربي
- ☐ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (في جزئين)

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير
ت: ٣١٢١٥٦ - ٣١٩٥٨٦ - برقيا «موكيالي» بيروت
ص. ب.: ١١/٥٤٦٠ بيروت

السعر ١٢ ل. ل.